

La red de Jonás

HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS

Plan de la obra:

Tomo I: Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)
Tomo II: De la Iglesia al Estado (del siglo IX al XVIII)
Tomo III: Saber y poder (del siglo XVIII al XX)

Dirección de FRANÇOIS CHÂTELET y GERARD MAIRET

Con la colaboración de:

Luc BRISSON
Odilon CABAT
Hélène CLASTRES
Christian DESCAMPS
Pierre GEOLTRAIN
Michel GITTON
André GLUCKSMANN
Pierre GRIOLET
Jacques HARMAND
Ahmad HASNAWI
Michel KORINMAN
Jean LAGERWEY
Charles MALAMOUD
Pierre-François MOREAU
Évelyne PISIER-KOUCHNER
Rafäël PIVIDAL
Maurice RONAI
Louis SALA-MOLINS
Francis SCHMIDT
Joël SCHMIDT
Mohammed-Allal SINACEUR
Jean-Louis TRISTANI

Bajo la dirección de
FRANCOIS CHÂTELET

HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS
I. Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)

La Red de Jonás—PREMIA EDITORA—1980

Título original: *Histoire des idéologies (les mondes divins jusqu'au VIII siècle de notre ère)*
Traducción: *Luis Pasamar*
Diseño de la colección: *Pedro Tanagra R.*

La traducción ha sido cedida por la editorial Zero-Zyx, Madrid.

Colaboran en este tomo:

Luc Brisson (profesor adjunto en la Ecole Pratique des Hautes Etudes, sección Ciencias Religiosas). *Francois Châtelet* (profesor en la Universidad de París VIII). *Pierre Geoltrain* (director de estudios en la sección de Ciencias Religiosas de la Ecole Pratique des Hautes Etudes). *Michel Gitton* (agregado de la Universidad). *Pierre Griolet* (teólogo). *Jacques Harmand* (profesor de la Universidad de Clermont-Ferrand). *Ahmad Hasnawi* agregado de la Universidad). *Jean Lagerwey* (lector en la Harvard University). *Charles Malamoud* (director de estudios en la sección de Ciencias Religiosas de la Ecole Pratique des Hautes Etudes). *Francis Schmidt* (profesor adjunto de la Ecole Pratique des Hautes Etudes, sección Ciencias Religiosas). *Joël Schmidt* (historiadora). *Mohamed-Allal Sinaceur* (agregado de la Universidad) y *Jean-Louis Tristani* (profesor adjunto de la Universidad de Paris V).

Primera edición: 1980

ISBN 968—434—131—8

ISBN 2—01—004802—4 de la edición original de Hachette

PREMIA editora de libros s.a.
Tonalá 146-2, México 7, D.F., México
Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INTRODUCCION GENERAL

Componen esta *Historia de las ideologías* tres tomos : I. *Los Mundos divinos (hasta el siglo VIII de nuestra era),* II. *De la Iglesia al Estado (del siglo IX al siglo XVII),* III. *Saber y Poder (del siglo XVIII al siglo XX).* Su objetivo es ambicioso y modesto a la vez. Ambicioso porque se trata nada menos que de presentar, en forma clara y objetiva, las civilizaciones (y las culturas) que han marcado el dramático devenir de las sociedades confrontadas con la adversidad de la naturaleza y desgarradas por sus conflictos, sociedades algunas que han legado nociones, imágenes y valores constitutivos de nuestra realidad actual. Modesto, porque no es cuestión de elaborar aquí, en tan poco espacio, una historia del pensamiento, de sus aspectos colectivos o inconscientes, de sus expresiones más reflexivas, religiosas o filosóficas; modesto también, porque, salvo casos excepcionales, hemos renunciado a analizar las filiaciones, las influencias y, hemos querido, sobre todo, señalar apariciones de nuevas actitudes inventadas por los pueblos para afirmar su identidad, consolidar su poder, reconocerse en los laberintos del cielo y de la tierra, del deseo y de la palabra, de los sueños y de las realidades.

Para caracterizar estas actitudes en lo que ellas tienen de espe-

cífico, nos hemos resuelto utilizar el término *ideología.* Es evidente que esta expresión está hoy sobrecargada de significados: representaciones colectivas y base de una sociedad según la ideología clásica, proyección en una imaginería tranquilizadora de una situación real contradictoria e insostenible para Ludwig Feuerbach, velo intelectual, «justificación moral y aroma espiritual» propagados por la clase dominante para ocultar y señalar su dominación según Carlos Marx, punto de una retórica incapaz de justificar la producción de sus conceptos y expresión indirecta de los intereses de una capa o de una clase social para Louis Althusser, desván en el que se hacinan en desorden todos los errores y todas las tonterías, es decir, las ideas del adversario, según la aceptación común actual, la ideología es, por lo menos, una noción confusa.

Pedimos al lector que tenga a bien poner entre paréntesis esas múltiples acepciones y los debates que éstas suscitan. Como se verá, no desatenderemos en modo alguno, el aporte del materialismo histórico en este campo: ha sido él quien ha subrayado no solamente la importancia del «efecto ideología», sino que ha llevado más allá el análisis de la relación que este último sostiene con los datos materiales y las instancias del poder. Sin embargo, al limitarse a esta única perspectiva que hace hincapié en la dimensión de ilusión compensadora de las ideologías, no obtendríamos más que una ilusión sin compensación. Por ello sólo conservaremos un sentido, el que sin ser plenamente distinto, tiene el mérito de ser claro y que vuelve sensible el estatus material de las ideas. Se califica aquí de *ideología* el sistema más o menos coherente de imágenes, de ideas, de principios éticos, de representaciones globales y, también, de gestos colectivos, de rituales religiosos, de estructura de parentesco, de técnicas de supervivencia (y de desarrollo), de expresiones que ahora llamamos artísticas, de discursos míticos o filosóficos, de organización de los poderes, de instituciones y de los enunciados y de las fuerzas que éstos ponen en juego sistema que tiene como meta regular en el seno de una colectividad, de un pueblo, de una nación, de un Estado las relaciones que los individuos mantienen con los suyos, con los hombres extranjeros, con la naturaleza, con lo imaginario, con lo simbólico, los dioses, las esperanzas, la vida y la muerte.

Este sentido corresponde, más o menos, a lo que en lengua alemana se designa como *Weltanschauung,* por visión o concepción del mundo, dado por supuesto que ésta implica no solamente el

conocimiento, sino también los deseos, las pasiones y las prácticas. Una ideología se manifiesta, por consiguiente, como una configuración de estos diversos aspectos. Ella es un medio, tal vez el más vasto, de presentar una sociedad en sus rasgos empíricos más significativos, en el entramado de su vida cotidiana; ella se dirige muy a menudo a lo que los historiadores contemporáneos llaman la «duración media», para establecer una diferencia con la «duración larga», que tiene por objeto los modos y las relaciones de producción y las estructuras estables de las áreas de civilización que son las constantes lingüísticas, en diferencia también con la «duración corta», subrayada por acontecimientos, actos históricos, inventos singulares y obras. La ideología deja, por consiguiente, lugar a otros tipos de inteligibilidad, a otros análisis que abarcan temas más profundos o más palpitantes. En nuestra opinión, el estudio de las ideologías así entendido constituye, desde un punto de vista descriptivo, una forma de introducción a investigaciones más precisas al mismo tiempo que a una aprehensión de conjunto del estatus de las sociedades consideradas. También es un modo de detectar ejes característicos en torno de los cuales se inscribe la especificidad de las culturas y de elaborar cuadros conflictuales, una cultura que muy a menudo encuentra su propia identidad en su tendencia a eliminar otra cultura.

En una perspectiva como ésta, resultaría artificial la pretensión de ordenar según una norma única los aspectos múltiples de las distintas configuraciones ideológicas: para una de ellas, las manifestaciones mítico-religiosas pueden constituir la vía de acceso privilegiada, para otra será la organización política, y para otra la articulación de lo técnico, las relaciones de producción y lo imaginario social. Porque, hemos de repetirlo, aquí no se trata de *explicar* una cultura, sino de *presentarla* según sus modulaciones principales.

Esta presentación respeta globalmente el orden tradicional de la cronología. Sin embargo, al lector no se le escapará que en el interior de cada volumen hay superposiciones, desplazamientos, elipsis y retrocesos. Si ello es así, ha sido porque los temas que se han tratado aquí, las configuraciones ideológicas y su contenido, han exigido lógicamente reagrupaciones u oposiciones que han implicado alteraciones al curso normal de los tiempos. Presentación que puede si no constituir un punto de referencia, sí un marco en el interior del cual la investigación de la máxima inteligilidad tiene que dejar jugar libremente «el espíritu de los

pueblos», según sus manifestaciones esenciales y según sus objetivos. Bastante es ya que no nos hayamos suscrito aquí a ninguna filosofía de la historia que aseguraría, a partir de un principio cualquiera: Providencia, Progreso, Eterno retorno o Razón, la necesidad del pasado y el orden del futuro. Además, nos ha parecido que en el interior de esta historia, la disposición geográfica es un factor decisivo y que hoy más que nunca conviene admitir su importancia.

Esta encuesta —en el doble sentido, que hace veinte siglos Heredoto daba a este término, temporal y espacial— no pretende en modo alguno ser exhaustiva. Ella tiende a esbozar, con sus picachos, sus vallejos y sus llanuras, territorios culturales, contiguos, intrincados o separados, y, al mismo tiempo, a contornear continentes en los que se entrecruzan vientos y ráfagas, en los que, los ríos apacibles fluyen y en donde, como en *Macbeth,* bosques humanos asaltan las fortalezas.

Cada uno de los autores ha sido dueño del texto del que se ha responsabilizado. Lo único que le hemos pedido ha sido una documentación debidamente controlada, un racionalismo minucioso en el argumento y una elevada claridad de exposición. En cuanto a la interpretación, ésta no tiene escuela. La experiencia de la *Historia de la filosofía** nos ha mostrado en efecto que era preferible correr el riesgo de cierta disparidad antes de cantar al unísono las pobres armonías del dogma. Cada capítulo ha sido completado con una bibliografía simple y selectiva que permita a los lectores proseguir su investigación si el tema evocado les interesa. Cuadros históricos y geográficos de los acontecimientos y de las obras aportarán, al final de segundo tomo, los puntos de referencia necesarios.

Esta historia de las ideologías es un intento de unir los movimientos de superficie que acompasan la vida de las sociedades a las concepciones profundas que las constituyen y que las animan. También es nuestra historia. Porque, aunque hoy seamos o no sus herederos, ella está presente, bien sea por que nos sintamos solidarios, o que en ella descubramos orígenes que habíamos olvidado, o sea —lo que no deja de ser menos significativo—, porque las extrañezas que podamos percibir en ella nos inclinan a entender que el *ahora* también es extraño.

---

* Edición española en Espasa Calpe. Madrid, 1976. (N. del T.).

LOS MUNDOS DIVINOS HASTA EL SIGLO VIII DE NUESTRA ERA

PROLOGO A LA PRIMERA PARTE

La primera parte de esta *Historia de las ideologías* abarca un período histórico harto extenso —unos tres milenios—, puesto que presenta, en sus primeros capítulos, la cosmología del Egipto faraónico y termina con dos estudios consagrados a las relaciones de la autoridad religiosa y el poder político de la cristiandad carolingia y en el seno del Islam en los dos siglos que siguen a la Hégira. Su área geográfica no es menor: ésta cubre todo el Mundo Antiguo, del continente chino a los confines occidentales de Europa y las tierras de Africa. En estas condiciones la pretensión de exhaustividad, incluso descriptiva, sería irrisoria. ¿Qué significaría por lo demás un catálogo en esta materia matizada y compleja como son las representaciones que un pueblo tiene de sí mismo, de su mundo y de sus dioses en el transcurso de los siglos? Por consiguiente, ha sido preciso elegir, es decir eliminar, privilegiar y proponer a los autores solicitados un plan y puntos de referencia, que, por abstractos que resulten, no dejan por ello de constituir una orientación.

Orientación que es arbitraria. Motivo por el cual se puede y debe dar aquí una explicación. El lector encontrará expuestas en

el primer capítulo, los motivos que han presidido la eliminación del conjunto de esta obra, del análisis de lo que Pierre Clastres designa lo que son «las sociedades sin Estado»: equivale a marcar la diferencia que existe entre *mitos* e *ideologías.* La ideología, tomada incluso en un sentido amplio, implica por su constitución, la existencia de un poder central y permanente de decisión, un orden político que ordena y que legisla para la colectividad: la ideología presupone algo como un Estado. Ella es un efecto desfasado, deformado, arreglado, muy a menudo de este poder. La ideología se adueña de buen grado de las coordenadas legendarias y del fondo imaginario de la sociedad; ella construye «mitologías». Pero éstas, según parece, podrían ser confundidas con los mitos tal como aparecen en los pueblos amerindios, que mantienen la unidad de la comunidad sin por ello instaurar un centro político. El pensamiento y las representaciones de estas «sociedades sin Estado» no están incluidas en el proyecto de una historia de las ideologías, porque precisamente su naturaleza y su lugar son *otros;* y ello pese a que las ideologías se ocupasen de ellas para integrarlas en sus configuraciones.

¿Quiere ello decir que la ideología en su totalidad es un producto —deliberado o inconsciente, «funcional» o «estructural»— del poder? El «plan» que hemos propuesto tendía a eliminar este esquema. El contenido de las diversas contribuciones, pese a que éstas tratan de temas muy distintos y no obedecen a ningún prejuicio metodológico, pone perfectamente en evidencia el hecho de que en el seno de un conjunto de ideologías interfieren actividades múltiples y que en última instancia, el factor que pesa de forma predominante es el de una invención plural. Estos inventos no son por supuesto creaciones *ex nihilo:* éstas tienen que luchar con múltiples fuerzas de atracción, las que se desprenden del pasado —pasado que si acumula las experiencias, también hacina los errores y las cosas marchitas— los que se desprenden del paisaje —cosechas que germinan, pero también cataclismos brutales—, éstos tienen que enfrentarse con la avalancha de los sentimientos —miedo o desmesura, descuido o parsimonia—, tienen que componer con el código de los lenguajes —que los aprisionan en el momento en que éstos los llevan—, porque la ideología —en la fase en que tiene que ser considerada aquí distinta, en su estatuto sobre este particular, de las ideologías modernas, endoctrinadas y funcionales—, es mixta, es, mientras ella es, un efecto y una afirmación a la vez, efecto tributario de la

diversidad que le rodea y del poder que expresa, afirmación de la comunidad que proclama que ella está viva.

La distribución de los capítulos se esfuerza en dar cuenta de este doble carácter. Así, los capítulos segundo y sexto analizan las ideologías como partiendo de su propia base material y mental, del pasado que incorporan, del tipo de lenguaje y de lógica por las que se expresan, de las relaciones sociales que las cruzan, las ideologías esbozan su mundo, la imagen de su sociedad y su imaginario. Los estudios consagrados a las *Cosmologías antiguas* interrogan el reparto del suelo y del río en tierras de Egipto, la aritmética sutil de los ideogramas chinos, el sacrificio cosmogónico de Purusa y las teogonías de Grecia. Los estudios que abarcan las *Ideologías de fondo moneteísta* intentan poner a la luz del día los principios que se encuentran en la base de las tres religiones reveladas —los tres momentos de constitución de la «religión manifiesta», según la expresión de Hegel, es decir de las religiones tales como su expresión histórica cubre integralmente su esencia—, sistemas de Dios, del Mundo y del Hombre que, partiendo de unas aldeas del Oriente medio, irán extendiéndose en la cuenca del Mediterráneo, conquistarán Europa y se extenderán sobre todo el globo. No está ausente de estos estudios la materialidad social y, por consiguiente, el juego de los antagonismos entre los hombres y las colectividades. Lo que se impone como objetivo en este debate de «ideas» en el que se oponen la tradición y la modernidad o los pueblos o sus conquistadores, es por supuesto, la dominación.

Sin embargo, el problema del poder como autoridad permanente y como fuente de jerarquía legítima se presenta todavía de forma confusa. Sobre este particular, las dos secciones que analizan las ideologías de la antigua China son un ejemplo de este movimiento que la ordenación de los capítulos tiende a poner de relieve (no es que se trate de una ley cualquiera de la historia, sino, precisamente, porque permite reflexionar sobre el doble aspecto activo y pasivo de la ideología como imaginario de la sociedad y como material de la política). Jean Lagerwey, tras examinar los textos clásicos fundadores de la visión china del mundo —*La Cosmología antigua de China*— se dedica a mostrar cómo este invento es tomado y administrado, cuando se instala el imperio burocrático de los Tsin, por una categoría social de «especialistas en moralidad» que se inserta entre el poder y el pueblo, entre la cúspide y la base y cómo ésta comparte, de algún modo, las tareas: «Una... observará el mundo desde el punto de vista del

poder; otra... tomará los colores del pueblo; entre las dos, (una) se convertirá en la ideología propia de esta clase de mediadores que son los mandarines»[1].

En una perspectiva semejante, el capítulo cuarto, que trata de la *Ideología indo-europea* y que su autor, Jean-Louis Tristani le ha puesto el subtítulo: *Mito, Epopeya, Filosofía,* evidencia un desplazamiento del mismo orden. La tripartición de las funciones que constituye el zócalo común de la organización indo-europea de los «muy imaginativos indios a los muy positivos romanos», según la admirable demostración de Georges Dumézil y que posee en primer lugar un significado social preciso al no tener sino un alcance político difuso, es tomada en segundo lugar, en los discursos y las prácticas políticas perentorias. El capítulo quinto —que analiza la *polis* en su «verdad» democrática y la Ciudad ecuménica romana (con, en contrapunto, las sociedades célticas y germanas)— describe los principios institucionales y las formas de Estado que surgen a la vez que asciende y se olvida el mito, como para significar que después de todo, las doctrinas políticas no son nada más que mitos disfrazados tan poco seguros de sí mismos que se deciden a contar con la fuerza de las palabras... o de la suerte de las armas.

De forma análoga, el capítulo séptimo, *Las ideologías monoteístas del poder,* expone dos aventuras distintas y complementarias, la de un campo demasiado lleno y la de un campo vacío; en el mundo cristiano, el «constantinismo» comienza sobre un fondo con este pasado ideológico, la historia lastimada de nuestra era, de la que tratan los dos tomos siguientes de esta obra, las relaciones de la Iglesia y del Estado (y el paso de una al otro) y la constitución, a la vez antagónica y cómplice, del Saber y del Poder (de Estado); en el mundo árabe-islámico, la muerte de Mahoma plantea la cuestión crucial, constantemente reiterada: «¿Quién puede suceder al Profeta?» La historia, como fenómeno mundial y como ilusión constitutiva, empieza...

François Châtelet

1. Véase más adelante capítulo III, sección 1.

CAPITULO I

EL ESTADO, LA HISTORIA, LA ESCRITURA, POLITEISMO Y MONOTEISMO

por Francois Châtelet

En la *Introducción* del presente libro se han precisado los principios que han orientado la elección y la organización de las partes y los capítulos que lo constituyen. Sin embargo, antes de abordar el estudio de las distintas ideologías que han marcado esas épocas antiguas, resulta indispensable incluir ciertas indicaciones sobre algunos de los datos generales, sociopolíticos e ideales, que componen en cierto modo los ambientes y los horizontes de la existencia en el seno de los cuales se han desarrollado estas concepciones del mundo. Son estas indicaciones tanto más necesarias por cuanto el lapso de tiempo y la extensión geográfica implicadas, son harto grandes y sería grave no subrayar las transformaciones o las diferencias que han desempeñado un papel decisivo. Puesto que, si las ideologías tal como son entendidas aquí son invenciones, estas invenciones se han elaborado en un contexto material y espiritual del que resulta importante poner en evidencia los caracteres esenciales.

Una primera observación capital se refiere precisamente a las estructuras sociopolíticas. Los textos que siguen tratan sobre las visiones constitutivas de la realidad —lo que llamamos la naturaleza, el individuo, la colectividad, lo imaginario— de la antigua

China, de Egipto, de la India, de los Indo-Europeos, de la Ciudad griega, de los pueblos del norte de Europa, de la República, luego del Imperio romano, del *consenso* árabe-islámico. Ahora bien, en su mayoría, estas sociedades, se caracterizan históricamente por el hecho de poseer un poder central, de que están unidas por un orden de tipo político, de que por consiguiente se instaura la dominación de un hombre o de un grupo de hombres sobre el conjunto de los miembros de la colectividad. Hablando en términos breves y de forma general, son sociedades *con* Estado, dándole a esta última voz una extensión muy amplia.

Que esta investigación se inicie con sociedades Estados o casi Estados puede prestarse a confusión. El lector podría inferir de ello que la perspectiva de conjunto adoptada aquí es que las sociedades sin Estado no son sociedades totalmente, que carecen de algo y que súbitamente no merecen un análisis; más precisamente; como no tienen nada de político, pertenecen a un tipo de registro que no merece destacar en una encuesta que esté relacionada con nuestros problemas sociales y políticos. A fin de evitar una interpretación así, será preciso destacar a partir de ahora, que esta obra en modo alguno subscribe a dos prejuicios comunes: ni el que preside a las investigaciones sociológicas sobre el «alma» o la «mentalidad» primitivas y que considera que el pensamiento de los «salvajes» no es un pensamiento plenamente *formado,* que es un pensamiento prelógico y por tanto, incapaz de claridad y de distinción, ni el que, bajo la inspiración de la filosofía de la historia hegeliana y de una lectura muy orientada de Freud, plantea como axioma que el Estado es ineluctable, que toda sociedad tiene que llegar al Estado y en consecuencia, todo desarrollo social normal conduce a la estructura estatal, indispensable en lo sucesivo.

El etnólogo Pierre Clastres[1] ha explicado muy bien cómo se articulan estos dos prejuicios: una sociedad llamada sin Estado —expresión que por sí revela una carencia— es incompleta, no es totalmente una sociedad humana, y por eso, los que la integran (todavía) no disponen de todos los atributos humanos. Razonar así, es ignorar dos aspectos entre otros decisivos del «salvajismo». El salvajismo implica en primer término, un estatus de autoridad que es por esencia, diferente de lo que nosotros llamamos poder o dominación política. Pues hay un jefe, pero en modo alguno

1. *La société contre l'Etat.* Ed. de Minuit, París, 1974.

prefigura al déspota. Este interviene para limitar los conflictos entre individuos o entre familiares; y su palabra *dice* el consenso. Sin embargo, su intervención no es poder, en sentido que en él se incluya una fuerza coercitiva; su palabra no es la palabra de la ley. Entonces sólo interviene el prestigio, que no es juez, y que está simplemente presente para consolidar, por ejemplo, mediante el juego del lenguaje, el *hecho* de la comunidad. Si el jefe se ha impuesto a todos, ello es debido a un cierto tino de orador, de adivino, de guerrero, de cazador; ello no implica en modo alguno que el jefe pueda ejercer su autoridad al margen de la comunidad. Si ejercita sus conocimientos técnicos para dirigir la guerra —que es el gran asunto en esas sociedades—, no hará prevalecer la posición que tiene en los combates cuando se restablezca la paz. Resumiendo, el jefe está al servicio de la comunidad, que ejerce sobre él una especie de vigilancia y que lo abandona si éste infringe la norma... o si fracasa en su función de heraldo, de portavoz.

No podría deducirse la sociedad de Estado de la sociedad sin Estado. La filosofía de la historia implícita que anima la sociología positivista vuelve a la carga de otro modo. El rodeo que da la filosofía de la historia para introducir la necesidad es el rodeo de la economía. Una vez más la deducción aquí es harto simple: los primitivos ignoran la economía de mercado porque no hay excedencia de productos; ahora bien, si ello es así, se agrega, es porque están reducidos a la economía de subsistencia, porque su escasez de medios materiales, su mentalidad «prelógica» los mantiene en la miseria. Forzados a buscar sin cesar su supervivencia cotidiana, no sólo no les queda la posibilidad del ahorro, sino que además no piensan en organizarse de forma racional, es decir, política. Resumiendo, si éstos son, según la fórmula de los conquistadores del Nuevo Mundo, «seres sin fe, sin ley, sin rey», ello es porque al ser subdesarrollados técnicamente, no disponen de ahorros. Ahora bien, la encuesta etnológica seria revela, de un lado, que la imaginación, la inventiva técnica de los «salvajes» son sin igual; que, de otro lado, el vínculo que generalmente se establece entre primitivismo y miseria es el resultado de una falsa apreciación: los trabajos de M. Shalins[2] muestran que muchos pueblos de la América precolombina vivieron en el bienestar antes

2. M. Sahlins: *Age de pierre, âge d'abondance, l'économie des sociétés primitives,* trad. franc., París, 1976.

de ser las víctimas del saqueo colonial y los trabajos de J. Lizot revelan que el «desprecio por el trabajo y el desinterés por el progreso tecnológico»[3] corresponden a una elección social. En otros términos, la economía de los primitivos no es una economía miserable, sino una economía libre, basada en el intercambio y la reciprocidad, no sobre la acumulación; por ello, no es una *economía política*. El trabajo no es en este tipo de economía una actividad separada; está inscrito en el tejido social y se efectúa en función de la demanda y de los deseos de la comunidad.

El concepto de «salvajismo» como prefiguración o preformación de la normalidad social, como realidad en la indigencia o como careciendo de algo —de Estado, de pensamiento que ha alcanzado la madurez, de escritura, de historia— hay que rechazarlo. El análisis de las organizaciones llamadas primitivas revela rasgos simple y radicalmente distintos de los que caracterizan a las sociedades en las que reina un poder precisamente político. Estas sociedades —algunas aún existen— han producido por supuesto visiones o concepciones de la realidad. Concepciones que son incluso de una riqueza, de una sutileza y de una diversidad que no cesan de sorprender. Lo mínimo que puede decirse, es que no carecen de mitos. Ha sido precisamente esta riqueza y los caracteres específicos de estos mitos los que han determinado que en la presente obra no se les consagre un estudio que hubiera corrido el riesgo de consistir en una nomenclatura insuficiente o, en un esquema abstracto el que al mismo tiempo hubiera reintroducido indirectamente la interpretación primitivista. Digamos por tanto que, pese a que abarcan tiempos antiguos —en los que cabe suponer que este tipo de sociedades eran numerosas y felices—, aquí se tratarán únicamente las ideologías de las sociedades de Estado. ¿La propia palabra ideología no tiene por lo demás un sonido que nos invita a una división del trabajo social que implique una repartición de las instancias de dominio político, por consiguiente a un poder unificado y a los instrumentos de realización de este poder?

Hay un aspecto sobre el que conviene aportar ciertas precisiones. La posición ideológica pasa por el lenguaje, palabra o escritura. Puesto que aquí existe, según parece, una concomitancia

3. «Economie ou Société. Algunos temas a propósito del estudio de una comunidad de amerindios» in *Journal de la Société des américanistes*, 9, 1973, citado por P. Clastres, op. cit., pág. 167.

general entre el hecho de la dominación política y el de la escritura, es evidentemente el texto escrito el que sirve a la vez de sostén a la transmisión de la ideología en un momento determinado y de rastro que hoy nos permite conocerla. Cabe señalar desde ahora, que, a propósito de esta repartición de las instancias del poder que se han precitado anteriormente, el que escribe —«archivista», logógrafo, escriba, letrado, escribano, escritor— ocupa un puesto singular en el orden social —correspondiente al poder o al contrapoder— y habría que hacer, si pudieran descubrirse las informaciones pertinentes, una historia de la implantación material y social de los escribanos y los escritos. Esta implantación, Jean Lagerwey la detecta cuando se efectúa el paso en la antigua China, del reino feudal de los Chu al imperio burocrático de los Tsin;[4] ésta está presente cuando las ciudades griegas, al término de su «edad media», se crean una memoria administrativa en la que son consignados los nombres de los responsables cívicos, las hazañas, los acontecimientos excepcionales, los tratados y las guerras e, instituyen las funciones del logógrafo[5].

Sin embargo, tanto como esta función de heraldo y de redactor de la ideología —esos escribas poetas, por ejemplo, que en el curso del siglo VI antes de Jesucristo, bajo la tiranía de Pisístrato, fijaron, inmovilizaron en la huella escrita las epopeyas homéricas—, la forma del lenguaje es determinante. Numerosos capítulos de este volumen hacen referencia explícita al papel capital que desempeña la forma de la lengua en la elaboración del contenido. Jean Lagerwey muestra la significación cosmológica por el hecho que uno de los textos fundadores, el *Yi-king* o *Clásico de las mutaciones**, es «un libro sin palabras», organizado en sesenta y cuatro hexagramas. El vínculo es esencial entre la visión del mundo y de los dioses y la forma en que ésta está representada: Michel Gitton analiza la *realidad* del Egipto antiguo tal como se manifiesta en la expresión ideogramática y en esos tipos de escritura como son las decoraciones de los edificios sagrados. Los trabajos filológicos de Emile Benveniste, las investigaciones de

4. Véase más adelante capítulo IV, secciones 1 y 2.
5. Véase más adelante capítulo VI, sección 1.
* Hay varias ediciones que recogen los *Cuatro libros clásicos* recopilados por Confucio (Ta-Hio, Chung-Yung, Yung-Fu y Meng-Tsé). Véase, por ejemplo, Bruguera. Barcelona, 1974, con el estudio de María Montserrat Martí sobre los *King*. Igualmente ver las ediciones de Aguilera. Barcelona, 1971 y Clásicos Bergua. Madrid, 1969, de los *Libros Canónicos* y *Tratados morales y políticos chinos*. Ver el *Yi-King* transcrito como *I Ching en* Ediciones de Bolsillo. Barral. Barcelona. 197.

Georges Dumézil, han puesto de manifiesto, con planteos distintos, la relación consubstancial que existe entre la sintaxis y la semántica de la lengua griega clásica y la formación de la filosofía, género cultural específico que nace en un determinado contexto de luchas políticas y debates intelectuales, pero también en el seno de un código idiomático que facilita la invención de respuestas singulares.

Sobre este particular cabe señalar que el «milagro griego», el famoso tránsito del *muthos* al *logos* —del mito, del relato legendario al discurso, a la expresión racional— es *la misma cosa* —por tanto, ni efecto ni causa— que la transformación de la lengua griega, transformación polémica, dramática incluso, que oponen el «estilo» de Gorgias y de los que se llaman los sofistas, al «antiguo estilo», el de la tradición épica y de los poetas moralizantes. Sobre este particular, el logro del discurso de la historia que a partir de finales del siglo VI se impone en Hecateo de Mileto y triunfa con Herodoto, es significativo: palabras tomadas del vocabulario de los médicos, de los artesanos, como *aitia* (causa), *erga* (acciones que implican proyecto, esfuerzo y peligro), se anticipan a la escena lingüística. Son palabras que sirven para descifrar el mundo; y lo descifran de otra forma, poniendo de manifiesto aspectos de lo real, que por supuesto ya existían —las palabras nada crean: las palabras suscitan actos y si *pro-ducen* cosas, es solamente en el sentido en que, según la etimología, las «conducen delante»—, pero que hasta el presente nunca se tomaron en consideración.

Por eso, conviene llamar la atención sobre que la escritura —y la relación escritura/palabra, tan sumamente analizada por Jacques Derrida en la *Gramatología**— no son en lo más mínimo neutras y que la expresión ideogramática y la alfabética, en sus diferencias, como el lenguaje poético y el prosaico, en sus polémicas, son partes interesadas en la formación de las ideologías. De forma más general —y esta observación es válida para el conjunto de esta *Historia*—, lo que tenemos por costumbre llamar *forma* es constitutiva del contenido. Cuando se enriquezcan los debates sobre la discursividad, sobre la administración de la prueba y sobre las normas de formación y de encadenamiento de los enunciados, cuando se diversifiquen los lenguajes (lenguaje geométrico, lenguaje aritmético, lenguaje del plano y del diseño,

* Edición española en Siglo XXI. Buenos Aires (Argentina), 1971. (N. del T.).

lenguajes artísticos, etc.), esta forma participará no sólo ya como instrumento, sino como referencia o como modelo. Ha sido, por ejemplo, de esta forma que la importación en el discurso filosófico del mundo geométrico por Descartes («esas largas cadenas de razones todas simples y todas fáciles») *determina un nuevo campo* en el cual las ideologías de la Razón clásica se constituirán y entrarán en lucha las unas con las otras. La historia de las ideologías, es también la historia de las rupturas introducidas por la intrusión brutal de esas realidades «formales».

Acabamos de evocar el logro del discurso histórico como uno de los rasgos originales de la ideología de la Ciudad griega. Es ahora la ocasión de formular una tercera observación. Es un hecho tradicional, en la historiografía general, oponer globalmente la *Weltanschauung* antigua y, más probablemente, la griega, a la cristiana, por el hecho de que la primera no piensa nada la historicidad del hombre mientras que la segunda la asume. En torno a esta oposición principal se organiza un cierto número de antítesis notorias: del lado del pensamiento pagano, la «perfección» (conceto, en rigor inadecuado) concebida como finitud y como circularidad, comprendido el devenir como retorno de lo mismo, como repetición, la actividad humana como cálculo de convenios prácticos (y no como transformación), la ignorancia del progreso, tomado el trabajo como limitación; del lado del pensamiento cristiano, que inaugura la modernidad, la perfección interpretada como acto infinito (la de Dios), la idea del devenir como vector orientado que va de la Creación al logro escatológico del «fin de los tiempos» y constituido por acontecimientos que son dramas originales, la acción como ejercicio de una libertad que lucha por dominar el estado de gravedad de la materialidad, como transformación de sí, la voluntad de progreso espiritual, asegurado, entre otros, por el dominio de la naturaleza, el trabajo utilizado como regeneración y realización de sí[6].

El díptico es tentador. En la medida en que la perspectiva que éste propone se refiere a un elemento de ruptura importante del período que ha sido examinado aquí: el fin de la cultura antigua y la aparición y la consolidación de la cristiandad y del Islam, conviene juzgar el significado y la validez de este elemento. Ello se impone tanto más por cuanto en esta historiografía general, cuya

6. «L'homme et l'histoire», in *Actes du Vi congrès des Sociétés française de philosophie*, París, 1952.

filosofía implícita es el progresismo hegeliano, hay un tipo de razonamiento que está actuando, análogo al que rige la visión clásica del «salvajismo». Historiografía en la que aparece aún el concepto de carencia: al igual que al primitivo le falta a la vez la historia —la vida histórica— y la historicidad —la conciencia del devenir de la colectividad—, del mismo modo al hombre antiguo, que él sí está en la historia, le falta saberlo y no logra constituirse como sujeto. Será preciso el aporte cristiano para que el hombre logre asirse como interioridad libre y responsable ante el tribunal supremo: Dios, la Humanidad o, pronto, la misma Historia. Sin duda el hegelianismo brinda la sutileza y el temperamento dialécticos: la adquisición de la conciencia de la historicidad no puede lograrse sin alguna pérdida con respecto a las aportaciones de la racionalidad griega, pérdida que será compensada por la síntesis que se ha operado en los tiempos modernos.

Que haya rasgos antitéticos entre la visión del mundo de la Antigüedad y la que va a imponer el cristianismo animada por la revelación judaica, es innegable. Los rasgos más pertinentes afectan a la realidad y al pensamiento de la acción de una parte y, paralelamente, a la de la libertad de otra: cuando Aristóteles distingue la *poiêsis* — que tiene por objeto modificar las realidades naturales para proveer a la utilidad y al bien del hombre, imitando la naturaleza u obrando con astucia con ella— y la *praxis* —que tiende a organizar el orden político y las relaciones entre los individuos de forma que quede asegurada la felicidad y el éxito para todos, o sea, para cada uno, una «vida digna de un hombre»—, señala claramente el proyecto pagano de realización en la finitud, mediante el rodeo de la repetición, la imitación y el cálculo racional. El mundo moderno opera una fusión ideal y práctica de la *poiêsis* y de la *praxis:* la función exorbitante que el marxismo, por ejemplo, concede a la idea masiva de *praxis* es un testimonio de esta síntesis de la que no es seguro que la *praxis* haya contribuido a introducir la intelegibilidad.

Tal oposición no puede de todos modos ser radicalizada y generalizada al punto de ser considerada como un cuadro en el que se inscribirían término tras otro, contrariedades o contradicciones. Es poco probable que se pueda legítimamente sistematizar una concepción del mundo antiguo (ni aún griego) que presente una homogeneidad satisfactoria: unas corrientes se diversifican, se entrecruzan y se combaten, surgen novedades que se consolidan o, por el contrario, se desmoronan en el marco de un campo cuya

unidad es relativa. Ya sea, por ejemplo, la cuestión de la historicidad, puesto que a menudo es considerada como decisiva. Se puede admitir que el pensamiento griego clásico plantea una homología entre el mundo cósmico, el mundo natural y el mundo espiritual. Así, la imagen del movimiento circular —el que gobierna la esfera de los elementos fijos y que manda a las vueltas cíclicas de la naturaleza— se impone como imagen privilegiada: es común la idea que el devenir es repetición y se halla presente en el discurso filosófico que considera a este concepto una forma de perfección, puesto que el movimiento cíclico conjuga lo finito y lo indefinido. Se puede por consiguiente sostener que de cierto modo, este pensamiento no está muy preparado para aceptar la noción de temporalidad histórica que presupone la presencia de vectores lineales sobre los cuales figuran acontecimientos irreductiblemente singulares y unidos los unos con los otros por relaciones de causalidad. Sin embargo, las epopeyas y las teogonías dan crédito de otra imagen: la genealogía divina implica el esquema de una sucesión única; Pierre Vidal-Naquet ha mostrado[7] cómo en la *Ilíada**, actuaban el tiempo de los dioses y el tiempo de los hombres. Los textos de Herodoto, Tucídides y de Jenofonte ponen en evidencia el hecho de que la Grecia clásica piensa con eficacia la sucesión unida de las batallas, las decisiones políticas, los movimientos populares, y la *Historia de la guerra del Pelopôneso*** eleva el relato de historia a un grado de racionalidad nunca sobrepasado[8].

Llegamos por tanto al siguiente truismo: los griegos han elaborado un conocimiento histórico al que los latinos han dado un desarrollo extraordinario. Lo mismo ha ocurrido con otras culturas «pre-» o «a-cristianas». Pareciera como si la expansión de ese tipo cultural estuviera unida a la presencia de un contexto político y que las categorías del texto de historia utilizadas fueran función de las exigencias, de los problemas y de los conflictos nacidos de este contexto; la historia, tal como la practicaba la Grecia clásica, es distinta no solamente de la filosofía de la historia cristiana, de

7. «Temps des dieux et temps des hommes» in *Revue d'histoire des religions,* enero-marzo de 1960.

* De las obras de Homero existen numerosas ediciones en lengua española. (N. del T).

** Edición española en Guadarrama. Madrid, 1975. (N. del T.).

8. F. Châtelet: *La Naisance de l'Histoire,* París, Ed. de Minuit, 1962, reed. U.G.E., 1973.

la cual la *Ciudad de Dios** de San Agustín ha sido la matriz, hasta sus consecuencias filosóficas —hegelianismo— y científicas —el positivismo de Augusto Comte o el evolucionismo de Herbert Spencer— que supone un principio, un fin y un sentido de la historia, aunque no aún de la filosofía de la historia progresista e industrialista cuya ortodoxia marxista ha dado una versión fértil. Por supuesto, queda otra cuestión, la del tipo de interés dedicado a la historia (*res gestae*): por ejemplo, Tucídides, para evocar la guerra de Troya se contenta con tres breves líneas, considerando que esto es más que suficiente; hoy actuamos de forma distinta. Pero se trata de una elección, no de una carencia; más exactamente, es una carencia de nuestro punto de vista.

Finalmente, lo que aquí queda subrayado, es que la óptica llamada dialéctica que se esfuerza por establecer entre las culturas o las concepciones del mundo una continuidad/discontinuidad que implique la idea de un progreso necesario, engendra una inteligibilidad superficial y peligrosa. Superficial, porque tiende como lo decía Marx respecto a Hegel, a dar paso a la «cosa de la lógica antes de la lógica de la cosa»; peligrosa porque impone un puesto a estas culturas en una evolución ineluctable y, por consiguiente, las concibe en términos de *carencia* y de *conquista* en relación con un resultado último y plenamente satisfactorio, y no en términos de singularidad. La ausencia de Estado señala la «primitividad», la ausencia no la juzga; los distintos tipos de escritura forman parte del contenido de las diferentes expresiones ideológicas, expresiones que no sitúan el contenido en una cadena en la que habrían el *más* y el *menos;* cuando se instituye, la relación de historicidad se manifiesta de múltiples maneras y, si es posible observar un enriquecimiento y una profundización en la secuencia que va de la empresa archivista de los logógrafos a la elaboración del relato histórico hecho por Tucídides, resulta ilegítimo inferir de ello un progreso de conjunto que conduciría a través de numerosas mediaciones a la objetividad contemporánea.

Resulta que la misma actitud cuadra respecto a la última oposición que tenemos la intención de evocar en este capítulo introductorio (se podrían analizar otros capítulos): la que se presenta como la antítesis del politeísmo y del monoteísmo. La dialéctica de la historia también se ha acaparado de ella y ha visto

* Las obras de San Agustín han sido publicadas en castellano en numerosas ediciones. Véase especialmente la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) (N. del T.).

dos etapas sucesivas en la constitución de la racionalidad triunfante. Por eso, pese a la sutileza y a la fuerza de sus análisis pormenorizados, Hegel, sea cual fuere la importancia innovadora que se conceda a sus descubrimientos referentes al mundo hebraico y a la Ciudad griega, no deja de sostener que la mediación de lo finito al infinito —que representará la figura de Cristo— falta en el primero y que la Ciudad no ha logrado concebir y realizar la libertad por no haber comprendido el estatus de la subjetividad— que revelará el cristianismo. Ahora bien, estas oposiciones y estas complementaridades son demasiado vastas para revelar la realidad cultural. El epíteto *politeísta* cubre en realidad formaciones sumamente diferentes que resultaría vano reagrupar en un conjunto sistemático. Tal vez sea más aceptable hablar de *paganismo* respecto a las religiones griega y romana, sencillamente para señalar un determinado número de rasgos característicos que se podrían resumir por la dimensión de *inmanencia:* inmanencia del fenómeno religioso hacia la sociedad; incluso cuando las instituciones tienden a desprenderse del contexto social, la religiosidad está constantemente presente en las costumbres, bajo forma de ritual, de prácticas cotidianas, de impregnaciones del comportamiento y de lo imaginario; en las Ciudades griegas, autoridad política y actividad religiosa son indisociables y ello, no en virtud de una conjunción entre esos poderes separados, sino porque siempre han sido conjuntos; la transformación política —por ejemplo, el paso de Atenas a un régimen democrático— va acompañado de una inflexión religiosa que se manifiesta por la extensión de ciertos cultos sin que se dicte una exclusiva contra los otros. Esta situación tiene por corolario el que no haya textos sagrados, ninguna verdad revelada, por tanto no hay religión doctrinal ni teología disciplinaria. Cuando la *archaia paideia* (la educación tradicional) declara referirse a las palabras ancestrales, es a un cuerpo disparatado al que hace alusión, no a un Libro.

La inmanencia se comprende también del estatuto divino. Este está presente en el mundo de distintas maneras. El mundo sagrado y el mundo natural se enlazan. Y ello se produce tanto más por cuanto la divinidad «se dice múltiplemente»: en el Panteón griego, por ejemplo, es preciso observar que los dioses y las diosas no están sometidos a una jerarquía estricta, que éstos asumen varias funciones y que éstas son variables, que su significado simbólico se expresa menos por atributos inmutables que por complejas biografías míticas cuyas pasiones no están ausentes

—Platón criticará enérgicamente a los dioses homéricos por ser ejemplos harto escandalosos para la moralidad pública—, porque intervienen sobre la tierra y se comunican con los hombres mediante los sueños e indicaciones que éstos tienen a bien conceder a los seres divinos y por los oráculos—, los cuales nunca ordenan nada ni nada revelan, pero que a menudo hablan por enigmas, como para excitar la sagacidad de los mortales. Pero lo divino se extiende más allá del reino de Zeus. Por encima, pero se podría igualmente decir: en lo más profundo, hay esta fuerza misteriosa que gobierna la buena o mala suerte de cada uno y que se llama destino, necesidad (*anangkê*), reparto (*moïra*), venganza (*némesis*) y con otras muchas palabras: de ella se puede solamente decir que castiga al que se torna culpable de desmesura (*hybris*). Por debajo, están la cohorte de los semidioses y héroes que aseguraba la comunicación genealógica entre los Inmortales y los mortales que son objeto de cultos cívicos y familiares. Alrededor, cunden las divinidades locales que habitan los bosques, los campos, los aires, las aguas, las casas y que animan con su soplo, con su sonrisa o con su cólera la estancia de los hombres.

A partir de esto se comprende que para ese paganismo, la cohabitación de lo sacro y de lo profano haya podido ser tan fácil. Significativa es la concepción de Epicuro —filósofo materialista— que no niega los dioses, sino que los relega en un empíreo en donde no tienen ninguna posibilidad de intervenir en nuestros asuntos. Muy otra es la concepción de Dios que ofrece el pueblo judío; muy otra también es la teo-ontología que tras muchos debates y luchas, inclusiones y exclusiones, el pensamiento cristiano desarrollará como dominante. Los capítulos del presente tomo y de toda esta *Historia* que se consagran a esta concepción analizarán la evolución y las consecuencias importantes y diversas que tendrá la doctrina que terminó imponiéndose. Para concluir este preliminar, será oportuno insistir sobre la naturaleza de la continuidad y la discontinuidad que existe entre el paganismo grecorromano y la organización de la doctrina de la Iglesia en sus primeros siglos. Por un lado, la discontinuidad es completa: es una diferencia decisiva y radical. De un pensamiento de la inmanencia se diferencia absolutamente la afirmación de la transcendencia del Dios personal y único. El mundo que se revela es otro; con él aparecen nociones extrañas como las de creación y criatura, pecado y gracia, amor espiritual, interioridad... Ninguna inferencia, aunque sea dialéctica, permite pasar de una óptica a otra: por

tanto, la idea de buscar en Sócrates, por ejemplo, como se hace de buen grado, una prefiguración de Cristo es absurda; entre las leyes a las cuales el primero decide someterse y la Ley divina que proclama el segundo, no hay más que una homonimia. Pero hay también continuidad. Esta es doble. Por un lado, el contexto en el que opera el cristianismo su evangelización es tal que procede a efectuar empréstitos, corrupciones de los textos de la Antigüedad que engendrarán ese conjunto sorprendente que es el pensamiento medieval, siendo el agustinismo y el tomismo las expresiones más extraordinarias de este trabajo de síntesis (que nada tiene de una fusión de contrarios). Pero, por otro lado, parece que muchas formas de la ideología pagana persisten, incluso de forma velada: bastará con que reaparezcan los textos, gracias a la transmisión del Islam, para que produzcan profundas conmociones.

En realidad, en las páginas iniciales sólo se ha querido, mediante algunos ejemplos brevemente presentados, prevenir al lector contra un movimiento que hoy se ha tornado espontáneo y que consiste en interpretar la cronología de esta *Historia*, que para mayor claridad se ha adoptado aquí, como una filiación o como un crecimiento. Las filiaciones plantean problemas de una dificultad considerable, problemas que sólo serán abordados cuando se aporten conocimientos claros y suficientes. En cuanto a la idea de un crecimiento de la humanidad, es preciso renunciar a ella, a menos de admitir que lo que gusta y parece tener éxito en el presente es juez de todo cuando ha sido...

BIBLIOGRAFIA

«L'homme et l'histoire, *Actes du VI Congrès des Sociétés françaises de philosophie,* París, 1952.

Benveniste, E.: *Le vocabulaire des Institutions indo-européennes,* 2 vol., París, 1969.

Châtelet, F.: *La naissance de l'Histoire, la formation de la pensée historique en Grèce.* París, 1962; reed. en 2 vol., 1973.

Clastres; P.: *La Société contre l'Etat,* París, 1974.

Dumézil, G.: *L'Ideologie tripartite des Indo-Européens,* París, 1958. Véanse de Dumézil: *Los Dioses indoeuropeos.* Seix-Barral. Barcelona, 1970 y *Mito y Epopeya.* Seix-Barral. Barcelona, 1977. (N. del T.)

Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage.* París, 1955. Edición castellana *El pensamiento salvaje.* F.C.E. México, 1972 (N. del T.).
Lizot, J.: *Population, ressources et guerre chez les Yanomami* (inédito).
Onians, R.-B.: *The origins of European Thought about the Body the Mind, the Soul, the World, Time and Fate,* Cambridge, 1951.
Vernant, J.-P.: *Les origines de la pensée grecque,* 3.ª edición. París, 1975.
Vidal-Naquet, P.: *Temps des dieux et temps des hommes,* in *Revue d'histoire des religions.* Enero-marzo 1960.

CAPITULO II

LAS COSMOLOGIAS ANTIGUAS

1

LA COSMOLOGIA EGIPCIA

por Michel Gitton

«Ignoras Asclepíades, que Egipto es la imagen del cielo, o, más exactamente, la transposición y la proyección de todo cuanto en el cielo se pone en orden y actividad, y, para decirlo más exacto todavía, nuestra tierra es el templo del universo entero.»

(Pseudo-Apuleyo, Asclepíades, 24)

Como para muchos pueblos del antiguo Oriente, el pensamiento religioso comenzó en Egipto por un sistema del mundo. Englobando en un todo el universo material y el mundo de las realidades invisibles, la civilización de la cuenca del Nilo ha producido innumerables representaciones en las que están cerca uno del otro, como en las alucinantes pinturas del Valle de los Reyes, un sentido de la observación singularmente agudo y los desbordamientos de lo imaginario.

La cosmología egipcia no es un fenómeno aislado, y ésta puede, sin lugar a dudas, interpretarse estableciendo un punto de referencia con otras manifestaciones del pensamiento mítico (semíticos, indo-europeos, e incluso africanos), pero hay que

evitar el uso de las categorías del comparatismo, útiles cuando sugieren paralelos, pero perniciosas cuando se sustituyen al análisis de los perfiles propios de una civilización o de una época. Antes que buscar en Egipto la aplicación de algunos de los grandes temas que han dado valor a la historia de las religiones (el mito de la montaña primordial, por ejemplo), me parece más fecundo detectar, en contacto con las fuentes egipcias, los ejes en torno de los cuales se estructura la visión del mundo de los antiguos egipcios. En efecto, cualquiera que sea la parte de los arquetipos mentales comunes a toda representación mítica, es incontestable que cada grupo humano remoldea estos elementos en función de su experiencia propia.

La experiencia de Egipto es en primer término la de una tierra, «Tierra negra», también llamada la «Amada», la «Deseada» por lo mucho que manifiesta la atracción de los contrarios: agua y lluvia, verdor y aridez. El egipcio nace, vive y muere en un cuadro único, el de este inmenso oasis, acariciado de todas partes por un desierto omnipresente, bañado por un río único: incluso en el Delta en donde el valle se amplifica, el desierto nunca está muy lejos y los numerosos brazos del Nilo, relevados por canales, aportan por doquier las mismas aguas. Todo Egipto está presente en este contraste, a menudo brutal, entre el verde de los campos y el amarillo o el ocre de las desérticas soledades.

Incluso ese río, fuente de vida, registra fases que recortan el tiempo como su curso estructura el espacio. A primeros de junio, el Nilo, que ha alcanzado su nivel más bajo, empieza a manifestar los primeros signos de crecimiento. Luego la crecida se precipita a partir de julio. Las aguas alcanzan su nivel estacionario en el mes de septiembre, desbordan entonces ampliamente el lecho del río y se van casi hasta el desierto; sólo queda entonces de Egipto una serie de montículos aislados por las aguas; durante unas semanas se concentra ahí toda la vida vegetal, animal y humana. Tras un último asalto de la crecida, en octubre las aguas empiezan a disminuir, y dejan tras de sí una tierra desfigurada, caos cenagoso, imagen del primer estado de la creación. La industria humana ha equipado el suelo con fosas, canales y diques ligeros para contener el abono de los dioses, mientras que las aguas corren, y he aquí que unas semanas después, una vegetación inmensamente verde engalana a los campos. Una vez más se ha producido el milagro, al precio de un retorno al estado indistinto de los orígenes.

A la orientación de su río único debe Egipto un sentimiento privilegiado de las direcciones del espacio. Orientado aproximadamente sur-norte, el Nilo apenas tropieza con meandros en el suelo egipcio, a todo lo más una curva levemente pronunciada en el norte de Tebas. En la época antigua incluso el Delta repartía sus siete ramales simétricamente de un lado y otro del tronco principal, llamado Sebenítico. De otra parte, siempre visible durante el día, recorta un arco de círculo de este a oeste y llega muy cerca del cénit (se conoce la anécdota del pozo de Siena, hoy Asuán, no muy lejos del trópico, en donde una vez al año el sol caía a mediodía perfectamente vertical). Por consiguiente el egipcio, en dónde quiera que viviese sobre los campos de la «Tierra negra», tenía conciencia de estar en el cruce de dos ejes: el eje solar (este-oeste), el eje fluvial (sur-norte); de esta experiencia provienen sus nociones de derecha y de izquierda, y como se impone el eje fluvial, se orienta hacia el sur: la mano izquierda es el Oriente, la derecha el Occidente; los nombres de los puntos cardinales se identifican con regiones precisas en el límite del horizonte: el Sur, es el lugar preciso en donde nace el Nilo; el Oeste, es la montaña muy próxima tras la cual desaparece el sol, etc.

Por unificado que esté por la tierra, el cielo y el agua, Egipto ofrece de todos modos una dualidad fundamental, profundamente resentida en todas las épocas: la que opone el Alto al Bajo-Egipto. El primero coincide prácticamente con el valle alto de Asuán en el sur de la llanura menfita, el segundo cubre aproximadamente el Delta. Dos paisajes distintos: uno infinitamente alargado (entre uno y diez kilómetros de ancho), el otro se extiende sobre vastos espacios, surcados por canales y brazos del Nilo; uno definitivamente determinado por el borde montañoso del desierto, el otro en progreso constante hacia el mar. Esta dualidad resulta aún más consolidada por el origen étnicamente distinto de las poblaciones que se establecieron en esas regiones a partir de la prehistoria. Los contactos tampoco son los mismos, porque el Delta, más accesible que el Alto-Egipto, ha estado en todas las épocas en relación con Asia, mientras el Egipto del sur practica intercambios limitados con las poblaciones del alto Nilo y las del Sahara. La complementaridad de los «dos países», como dice el lenguaje común, es uno de los datos más permanentes de la geografía egipcia.

Tal es el marco en el cual el hombre de la Antigüedad ha

elaborado una visión del mundo original. No debe sorprendernos que muchas de sus particularidades provengan de este cuadro, como la arquitectura egipcia conserva en la tierra y la madera los perfiles heredados de las antiguas construcciones a base de ramajes y adobes.

Las representaciones figuradas de la tierra[1] la presentan esencialmente como un disco, sobre el que están grabadas zonas concéntricas. Nada hay en ello que no sea muy usual en los esquemas míticos. En el disco, Egipto ocupa el centro, y está dispuesto según dos ejes: este-oeste (solar) y sur-norte (fluvial). Los países extranjeros están dispuestos alrededor en forma de corona.

La primera experiencia de estructuración concéntrica del espacio empieza a nivel del «nomo», es decir, de la unidad territorial que sirve de marco a la vida provincial. San Cirilo de Alejandría nos indica que la palabra «nomo» designa «en los que habitan el territorio egipcio cada una de las metrópolis con sus localidades periféricas y las aldeas que dependen de ella»[2].

Además, por doquier, por lo menos en el Alto-Egipto, la tierra cultivada está en contacto con el desierto; esta oposición tierra (cultivada) y montaña (desértica) es la primera aproximación que el Egipto antiguo tiene de otro lugar, es decir de otras poblaciones, otros países, que no dependen de la egiptianidad; la noción de región extranjera se elabora a partir de ahí (la misma palabra designa desierto y país extranjero). Ya hemos indicado que los puntos cardinales representan para los egipcios menos direcciones que sectores localizables en el límite del horizonte: en principio cada uno de los nomos tiene su «montaña de occidente», necrópolis situada al oeste del río, en donde los muertos se unen al trayecto nocturno del sol.

Pero la visión del mundo de los egipcios de la época histórica rebasa el límite de su provincia y se extiende a todo Egipto, políticamente unificado y debidamente medido por los agrimensores del catastro.

1. En la representación mítica del cosmos estudiada por J.-J. Clere: *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts in Kairo*, volumen 16, 1958, págs. 30-46 y que reproducimos aquí, la tierra está figurada por un disco rodeado por el cuerpo de la diosa del cielo. En realidad, representando el egipcio toda la realidad sin preocuparse por la perspectiva, la tierra tiene que ser imaginada plana, representada vista desde lo alto, mientras que la diosa es vista de perfil según un plano vertical.

2. «Commentaire sur Isaïe» 19, 3 in Migne: *Patrologie grecque*, 70, 456. Véanse en castellano las ediciones de la B.A.C. (N. del T.).

La conciencia de la dualidad de la «Tierra negra» forma parte, como ya hemos dicho, de las coordenadas fundamentales de la geografía y de la política. Se puede decir que la unidad de Egipto supone la tensión entre estos dos polos. En lugar de borrarse a medida que la historia de Egipto se aleja de sus orígenes, ésta estructura cada vez más rigurosamente todas las manifestaciones político-religiosas. Los ritos de la coronación son dobles. Las fiestas jubilares, que al cabo de treinta años de reino, remozan el potencial mágico del rey, se desarrollan en dos edificios, uno para el rey del Sur, otro para el rey del Norte. El tema de «la unión de los dos países» (representado por dos genios que amarran juntos las plantas simbólicas del Alto y del Bajo-Egipto) es objeto de decoración para el más insignificante de los muebles reales. Incluso cuando la capital política, por razones dinásticas o militares, está en Tebas, Pi-Ramses o Sais, Menfis, a causa de su posición central, sigue siendo la «balanza de los dos países».

Tradicionalmente al rey se le representa con una imagen de «nueve arcos» bajo los pies. Esta denominación data de la prehistoria, en la que designaba un cierto número de poblaciones que vivían en territorio egipcio o en su periferia[3]. Los «nueve arcos» representan a los nueve pueblos dominados militarmente por el faraón; no debe sorprendernos hallar el Alto y el Bajo-Egipto, los «dos países» están sometidos como los demás a la potencia unificadora del rey, sólo que éstos forman el círculo más próximo del centro. A medida que se perfeccionaba el conocimiento de las regiones vecinas, los egipcios han tratado de identificar el resto de los «nueve arcos» con las poblaciones que descubrían en Asia, en Libia, o en Africa negra. Pronto la cantidad de nueve no bastaría y son verdaderas listas dispuestas en las paredes de los templos, las que atestiguan el esplendor del rey de Egipto y de sus dioses en zonas cada vez más vastas (Amenofis III hizo grabar en Soleb, en el fondo de Nubia, más de ciento catorce escudos en la base de las columnas de la gran sala hipóstila con los nombres de los países extranjeros)[4].

Las operaciones militares no son por consiguiente sólo justificadas por razones de seguridad, sino que tienen por objetivo «ampliar las fronteras de Egipto»; incluso los contactos comercia-

3. J. Vercoutter, en el *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, volumen 48, 1949, pág. 162.

4. J. Leclant, en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaft in Göttingen*, 1965, n.º 13, págs. 208-216.

les y los intercambios culturales siguen la misma lógica «concéntrica». En pleno retroceso de la potencia egipcia, el príncipe de Biblos declara aún al enviado del faraón: «Amón ha fundado todos los países. Fue tras haber fundado Egipto que los fundó. Y ha sido con objeto de alcanzar mi propio país que se ha creado la habilidad técnica, y ha sido con objeto de alcanzar a mi propio país que se ha creado la sabiduría»[5].

La exploración de la tierra apenas rebasa estos intercambios guerreros o pacíficos con los países vecinos. A Herodoto ya le sorprendía la falta de información de los egipcios sobre las fuentes de su río[6]: éstos se contentaban aún de la antigua leyenda según la cual el Nilo nacía de un abismo entre dos montañas a la altura de Siena, es decir, de la primera catarata; esta explicación corresponde a una visión cerrada del espacio a los límites de Egipto.[7] Por supuesto, con el correr de los tiempos, marinos y exploradores habían ido mucho más al sur, seguramente hasta el país de los Somalíes, los aventureros se habían arriesgado en el Mediterráneo, y a finales de la historia egipcia, se habla de un periplo circumafricano intentado bajo la iniciativa del rey Necao[8]. Con todo, estas tímidas tentativas prácticamente no se reflejan a nivel de la cosmología.

Mas allá de las tierras habitadas que forman como una corona alrededor de Egipto, hay un elemento acuático. Los egipcios comparten con la mayoría de los pueblos antiguos la creencia en un «océano» que rodea las tierras, al que llaman «el gran verde», o aún el «gran disco»; éste es quien se derrama en el Nilo y en los otros ríos descubiertos en el curso de lejanas campañas, como este «agua invertida que desciende pese a que vaya hacia el sur» y que es sin duda el Eufrates[9].

Si ahora añadimos a este universo plano una tercera dimensión, estaremos en el corazón de las especulaciones cosmológicas

5. Informe de Unamon 2, 22-24; traducción según C. Nims, en *Journal of Egyptian Archeology*, vol. 54, 1968, pág. 163.

6. *Histoire*, libro III, *Euterpe*, 28. Hay varias ediciones españolas de la obra de Herodoto. (N. del T.).

7. Cl. Vandersleyen, en *Revue d'Egyptologie*, volumen 19, 1967, págs. 134-135, ha tratado de establecer que la concepción más antigua es la de una puerta entre dos montañas, la idea de un agujero por donde brota el Nilo sería secundaria.

8. Herodoto: *Op. cit.*, IV 42. Está en curso una tentativa de reconstrucción del navío utilizado para ese periplo; véase A. Gil-Artagnan, en *Bulletin de la Société française d'Egyptologie*, n.° 73, junio de 1975, págs. 28-43.

9. Traducción según A. Gardiner: *Ancient Egyptian Onomastica*, vol. I, 1947, pág. 161 de la parte autobiografiada.

de los egipcios[10]. La indicación del trayecto del sol, en su recorrido diurno y nocturno ocupa en esta tercera dimensión, el puesto más importante. Este trayecto puede ser indicado por la imagen de la barca que se desliza sobre la superficie del cielo, concebido como un río o como una cúpula de agua. También puede ser presentado como un disco alado que se desplaza sobre una diosa, Nut, cuyas extremidades tocan uno de los horizontes y que todos las mañanas da a luz el sol, para tragárselo todas las noches; este esquema implica el tema de las bodas imposibles entre la tierra y el cielo (siendo el cielo, contrariamente a las cosmologías clásicas, el elemento femenino y siendo la tierra representada por una divinidad masculina); entre ello, y para mantener la curva del firmamento, un dios, Shu, el Aire, se interpone y de pie como Atlas, separa a los dos esposos. Pero las dos imágenes que acabamos de analizar muy a menudo se unen y el sol es de buen grado figurado sobre una barca que se desplaza sobre el cuerpo de Nut.

La luna y las estrellas comparten la condición del sol: representadas a veces como pigmentaciones sobre el cuerpo de Nut, también están figuradas como pasajeras de ligeros esquifes que se deslizan por la superficie del río celeste. Así, por ejemplo, las representan las listas de estrellas que Egipto nos ha legado (el «techo astronómico» del Ramesseum, por ejemplo).

Se puede admitir que los egipcios establecían una diferencia entre el cielo-firmamento (Nut portadora de estrellas y del cielo) y el cielo-arca (Pet, especie de cofrecillo rectangular que contiene todo el universo).

Es en este mundo cerrado donde se verifica todo el destino de la humanidad. Incluso la muerte no sustrae al ser humano de este cuadro. En todas las épocas han coexistido varias visiones del más allá, sin que los egipcios hayan tratado imponerse una coherencia estricta. Hay en primer término la concepción vegetativa en la cual la supervivencia está garantizada por la momificación, la existencia de una tumba y un servicio de ofrendas.

Existe también la creencia en el reino de los muertos, el «hermoso Occidente», llamado también Duat, en la tripartición clásica, «el cielo, la tierra y el Duat». Es el país de Osiris, identifi-

10. R. du Mesnil du Buisson, ha hecho un esfuerzo para esquematizar estas especulaciones en una perspectiva comparatista, véase *l'Ethnographie*, n.° 68, 1974, págs. 9-10 (ver figura 4).

cado con el lugar donde se acuesta el sol; la literatura funeraria es rica en descripciones sobre los «caminos» y los «campos» que lo integran: es un país lacustre en el que tierras sumamente fértiles acogen al difunto que ha sabido conducir su barco y salvar, merced a las fórmulas mágicas, los obstáculos presentes sobre su camino. El país está bañado por el sol desaparecido en Occidente hasta que de nuevo regrese a la tierra de los vivos.

Otra visión de la muerte, sobre todo compartida por los reyes del Antiguo Imperio, niega la realidad del «paso» y garantiza al difundo el acceso directo a la vida celeste, lejos de los vagabundeos del Duat. La pirámide del difunto será entonces concebida con la formidable escalera que une cielo y tierra: «Para mí se eleva una escalera hacia el cielo[11], para que por ella suba sobre el humo de la gran incensación, y que yo me eleve como un pájaro y vuele como un escarabajo al trono vacío que está en tu barca, oh Ra (el Sol). Arriba, apártate, que pueda yo sentarme en tu lugar y remar hacia el cielo, en tu barca, oh Ra». Una creencia análoga hace que en las épocas ulteriores, se designe a la muerte del rey con la perífrasis «unirse al disco» (solar).

Mundo dominado por la absoluta realeza del sol, Egipto utiliza uno de los calendarios más solares que jamás haya existido: doce meses de treinta días, más cinco días adicionales suplementarios forman un año de trescientos sesenta y cinco días casi siempre en desfase en relación con la estación. Doce horas, en verano como en invierno, dividen el recorrido diurno, como el recorrido nocturno del astro señalando así la ausencia de toda medida que no sea tomada de la marcha del sol.

El pensamiento egipcio une muy sólidamente la duración temporal a la infinita espacial: una de las dos palabras que designan la eternidad está determinada por la señal de la tierra[12]. El tiempo entra por consiguiente como una dimensión suplementaria en la cosmología egipcia. El mundo tal como es tiene una historia, está situado entre un principio y un fin que describen los mitos.

El principio es el Nun, masa acuática indiferenciada. Los textos que pretenden describir el tiempo de antes del mundo sólo

11. Textos de las pirámides, 365-368, según la traducción de R.O. Falkner: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts,* 1969, pág. 76.

12. En última instancia sobre esta cuestión A. y M. Bakir, en *Journal of Egyptian Archeology,* vol. 60, 1974, págs. 252-254.

encuentran expresiones negativas: «Cuando aún no había...» esta o aquella realidad creada. Sin embargo, el egipcio no logra pensar la ausencia del mundo sino es otro mundo que contiene el siguiente en germen. Ello invita a reflexionar sobre la imagen del huevo que sirve para expresar el nacimiento de los hombres y de los dioses, pero que supone a su vez otra vida (la del «gran Cacareador» que lo ha puesto), y así sucesivamente[13]. Se puede comparar esta actitud particular de la cosmología egipcia con la anécdota con que Herodoto empieza su reseña sobre Egipto: el rey egipcio Psamético investiga no cuál es el origen del lenguaje (problema que se plantean los filósofos griegos), sino solamente cual es el lenguaje más antiguo y con ello, el resultado obtenido es absurdo, porque los niños que ha educado lejos del contacto de todo ser humano, se expresan con los sonidos simplemente, imitados del grito de la cobra que les sirve[14].

Las imágenes que se repiten más a menudo para describir el paso del premundo al mundo, son tomadas en la decrecida del Nilo, cuando los elementos se separan de nuevo y que la tierra emerge pronto, engalanada de verdor. Los textos se refieren al montículo primordial (simbolizando por el piramidión, piedra que corona el obelisco) que habría emergido y que, «según los casos, habría dado cobijo al huevo primordial, o habría visto la eclosión de la flor portadora del sol, o aún habría permitido al Demiurgo atracar.

Aún existen otros muchos esquemas de la creación (tema procreador, dios-alfarero, creado por el verbo), pero ponen más énfasis en la iniciativa del creador que en la naturaleza del proceso. Agregamos una nueva imagen (para una mejor comprensión de la continuidad que existe entre el mundo «creado» y lo que le precede: en un ritual para la conservación del mundo, la aparición de distintas sustancias (la muerte, el lino...) queda explicada por otras tantas secreciones del cuerpo de los dioses (lágrimas, sudores, etc)[15].

La creación aparece no como un acto único y definitivo, sino como la «primera vez», acto inicial de puesta en orden que sirve de arquetipo y de modelo a una infinidad de otros, por los cuales los

13. Textos reunidos por S. Morenz en *Mélanges Schubart,* 1950, págs. 74-83.

14. Herodoto: *Op. cit.,* libro II, 2; seguimos aquí las observaciones muy finas de Seth Bernardete en sus *Herodotian Inquiries,* 1969, págs. 32-35.

15. Ph. Derchain: *Le Papyrus Salt* n.° 825, *Rituel pour la conservation de la vie en Egypte,* 1965, págs. 29-30.

dioses, y luego su continuador terrestre, el rey, pondrán orden, aplastarán el mal. Esta noción de orden (*maât*) es fundamental en la mentalidad egipcia; ella expresa la armonía cósmica de los elementos finalmente establecidos en su sitio, mas se extiende al dominio político: «Hacer el *maât*», es para el rey, reprimir la injusticia, someter a los rebeldes, extender la dominación de Egipto a los países extranjeros; el *maât* cubre para el individuo, las reglas concretas de los usos sociales y los principios morales.

El caos nunca está muy alejado del mundo civilizado[16]. El agua original, el Nun, sigue envolviendo al universo. La serpiente Apofis, enemiga del Sol, mil veces rechazada, nunca está matada.

A los enemigos de Egipto, que ritualmente se ofrecen al dios dinástico, hay que combatirlos periódicamente. El orden del mundo está perpetuamente amenazado y requiere la ejecución correcta y regular de los ritos.

No está ausente de la mentalidad egipcia la perspectiva de la catástrofe final. El Libro de los Muertos[17] sabe que «la tierra tomará de nuevo el aspecto del océano original (Nun), de las aguas infinitas como en su primer estado». El papiro Salt 825, anteriormente citado, precisa las tribulaciones como si se estuvieran produciendo: «no hay más luz (la de la luna y de las estrellas) no existe ni de noche ni de día. Los dioses y las diosas se ponen las manos sobre la cabeza, la tierra es desvastada. El sol no aparece, y la luna tarda en salir. El río ya no es más navegable»[18].

No es preciso investigar muy a fondo para presenciar estos retornos periódicos del caos. Cada año, con sus cinco días «suplementarios» que cierran el ciclo del calendario, es un momento de gran terror. Cada reino que se inicia es el advenimiento de un nuevo orden, pero supone a su término un paso difícil. La historia de Egipto, con sus períodos de anarquía que suceden a cada uno de los grandes «imperios», ¿no es una demostración cegadora de esta presencia cíclica del desorden primordial?

Para terminar, será preciso decir algunas palabras de la teología del tiempo, porque es en el espacio sagrado definido por

16. Para el desarrollo de este tema véase Brunner: *«Die Grenzen von Zeit und Raum bei der Agypter»*, en *Archiv, für Orientforschung*, vol. 17, 1954-1955, págs. 141-145; E. Hornung: *«Chaotische Bereich»*, en *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, vol. 81, 1956, págs. 28-32.

17. Capítulo 175. Traducción según H. Kees: *«Aegypten»* en *Religiongeschichtliches Lesebuch*, publicado por A. Bertholet, cuaderno 10, 1928.

18. Ph. Derchain: *Le Papyrus Salt...*, págs. 24-28.

los ritos donde se deja observar de la forma más clara la esencia del mundo. Frente a la inconsistencia de la creación, el templo representa un sector preservado en el que el mundo se mantiene conforme a su arquetipo primordial. En cambio, el templo es concebido y decorado como un resumen de los elementos que constituyen el universo material.

El templo egipcio está rigurosamente situado en relación con dos direcciones que definen toda la vida de la «Tierra negra». La fachada está orientada hacia el Nilo y su eje es siempre perpendicular al río; incluso cuando el Nilo corre exactamente por la línea sur-norte, las partes situadas a derecha y a izquierda del eje se supone que representan las dos mitades de Egipto: de un lado, el rey lleva puesta la corona del Bajo-Egipto, del otro, lleva la del Alto-Egipto. A partir del Imperio medio, el eje solar se impone en el sentido de que los templos principales son menos anchos que largos y que se extienden cada vez más según el eje este-oeste. Si se recorre el camino axial que conduce al santuario, se pasa de la vasta luminosidad de los patios, a la penumbra tamizada de la sala hipóstila, luego, cruzando salas de techo cada vez más bajo y de suelo gradualmente más elevado, se llega al santo de los santos sumergido en la oscuridad. A este paso del día a la noche, corresponde en sentido inverso, el resplandor de lo divino a partir de su centro.

El templo forma un universo cerrado separado del mundo exterior por la zanja que ha presenciado los ritos de fundación y cuyos ángulos están materializados por los depósitos de fundación. El templo es un universo completo:las salas principales, en particular las hipóstilas, representan una trasposición en la piedra del universo vegetal que brota del suelo, el techo, pintado de azul oscuro con estrellas amarillas, simboliza el cielo. El pilón, o puerta monumental con dos malecones que adelanta la entrada, es pronto identificado con las montañas del horizonte en donde se levanta y se acuesta el sol;[19] además, el disco alado decora los dinteles. Sobre los muros exteriores, y sólo en este lugar, están descritos los enfrentamientos del faraón con los enemigos de Egipto. Un templo como el de Karnak está además, rodeado de un inmenso recinto de ladrillos sin cocer, colocados en capas onduladas, que parece perfectamente figurar la presencia de las

19. Ph. Derchain, en *Bulletin de la Société française d'Egyptologie*, n.º 46, julio de 1966, págs. 18-20.

olas del océano primordial alrededor del montículo en donde se estabiliza la creación[20].

Pese a que así el templo se esfuerza por estar fuera del tiempo, sufre de todos modos los embates del caos. Las destrucciones que provocan los elementos o las guerras, y que el rey repara destacando cada vez que así restaura la obra primordial. El año nuevo, portador de peligros incontrolados; existe un ritual para la «protección del hogar» durante este período crítico; luego, el templo es de nuevo ofrecido al dios al principio de cada año[21].

En el microcosmos así definido se desarrolla una actividad permanente, el ritual. Ph. Derchain comparando el templo egipcio con una «central eléctrica», escribe: «La ofrenda provoca la continuidad de la creación y asegura por consiguiente la conservación del universo. Se trata como si ella pusiera al dios en estado de renovar su obra, devolviéndosela, después de haberla dado una vez»[22].

No debe sorprender hallar en la cima del ritual egipcio, la ofrenda del *maât* que recapitula todas las otras formas del culto. Tal es el objeto íntimo de la religión egipcia: en el misterio del templo se realiza la obra sutil que asegura la estabilidad del mundo, dominada por las fuerzas divinas.

BIBLIOGRAFIA

Obras accesibles sobre el tema:

Kees, H.: *Das Alte Aegypten, Eine Kleine Landeskunde,* Berlín, 1955, trad. ingl.: *Ancient Egypt: A Cultural Topography,* Londres, 1961.

Morenz, S.: *Aegyptische Religion,* Stuttgart, 1960, trad. fr.: *La religion égyptienen,* col. *«Les religions de l'humanité»,* Payot, París, 1962, principalmente cap. VIII.

Sainte Fare Carnot, J.: *Religions égyptiennes antiques, Bibliographie analytique* (1939-1943), P.U.F., 1952, principalmente cap. I.

20. P. Barguet: *Le temple d'Amon-Rê à Karnak, essai d'exégèse,* 1962, págs. 30-32.
21. Publicación del ritual por D. Jankühn: *Das Buch'Schutz des Hauses,* 1972.
22. Ph. Derchain: *Le Papyrus Salt...* pág. 14.

Los principales textos religiosos del Egipto antiguo han sido reunidos y traducidos en J.A. Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton, 1950, principalmente págs. 3-36.

Véanse también las figuraciones agrupadas por el mismo autor en *The Ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament,* Princeton, 1954.

De J.A. Pritchard, véase en castellano *La sabiduría del antiguo Oriente. Antología de textos e ilustraciones.* Garriga, Barcelona, 1966. (N. del T.).

2

LA COSMOLOGIA ANTIGUA DE CHINA

por Jean Lagerwey

Unica entre las grandes civilizaciones autóctonas que ha durado hasta nuestros días, la civilización china empezó sin embargo, bastante tarde: la primera dinastía histórica, la de los Chang, se inicia hacia el año 1500 antes de nuestra era. Bajo esta dinastía se practicaba la fundición del cobre, la urbanización, se conocía la organización social en clases y por supuesto la escritura. Si también produjo una literatura, tal vez nunca logre determinarse: los «textos» de esta época, que en su mayoría están grabados en los omóplatos de animales y los caparazones de la tortuga, no son más que cuestiones adivinatorias del tipo: «¿Va a llover»? o: «¿La caza será buena?».

Pese al laconismo de estos «textos», se puede sacar de ellos informaciones interesantes: 1. Existía una divinidad suprema, Chang-ti o emperador «Arriba», que seguramente no era sino el primer antepasado del clan real. En todo caso, era ya un hecho fundamental, el culto de los antepasados; 2. Si bien los cereales

ocupaban un puesto importante en el régimen alimenticio de los Chang, su mundo siempre gravita en torno a los animales. En primer lugar se les caza: la cantidad de cuestiones referentes a la caza nos indica la importancia simbólica de su éxito. Luego, contrariamente a lo que ocurre bajo la dinastía siguiente, la de los Cheu, en la que los adivinos se servían más bien de los tallos de aquilea, la adivinización se practicaba con huesos de animales en la época de los Chang. Sobre este particular cabe igualmente señalar la importancia del animal en los dibujos sobre bronce; 3. La escritura se ejecuta de arriba hacia abajo. La significación de este hecho no es más que objeto de especulación, pero es preciso no dejar de resaltar la concordancia de estos hechos: la divinidad suprema es llamada «Arriba» y la escritura parece sobre todo haber servido a la adivinación. Por lo demás, este interrogante de lo divino, no queda nunca sin respuesta, sea ésta positiva o negativa. Tal vez sea ésta una de las cosas más sorprendentes para un occidental en su encuentro con el pensamiento chino: *la verdad es siempre accesible.*

La dinastía de los Cheu reemplaza a la de los Chang hacia -1100. Es esta dinastía, que dice descender de Heu Ki o Señor del Mijo, la que nos ofrece la primera literatura china. Literatura que se ha convertido para los chinos en lo que la Biblia ha sido para el Occidente. Examinemos por consiguiente, las Escrituras santas de China.

De los cinco *King,* o *Clásicos tradicionales,* uno, el *Li Ki*[23] no será analizado aquí: es una recopilación tardía de los ritos que ocupa, en la literatura china, un puesto comparable al del *Levítico* en el *Pentateuco**. Los cuatro restantes, aunque han sido modificados por la escuela confuciana, y si su propia existencia es el resultado de una selección realizada por esta escuela, siguen de todos modos siendo ricos en noticias sobre el mundo chino de antes de Confucio.

Analicémoslos primero en su conjunto, desde el punto de vista de la forma, porque la forma literaria elegida siempre es más elocuente que el mensaje que ésta contiene. Hay dos libros de historia, uno de adivinación, y uno de poesía lírica, por tanto ni filosofía ni poesía épica ni obras de teatro. Incluso una ojeada

23. Tr. fr. de S. Couvreur: *Li Ki* ou *Mémoires sur les bienséances et cérémonies.*
* Libros de la *Biblia.* Para los textos de la Biblia, *Antiguo y Nuevo Testamento,* véase la B.A.C. (N. del T.).

rápida nos muestra que, de establecerse una comparación con una literatura occidental, sería con la de Israel y no con la de Grecia. Este es un punto importante, porque desde los jesuitas y los enciclopedistas, se ha dado la tendencia de ver en China al país del humanismo, y por consiguiente a establecer la comparación, a menudo implícita, con Grecia. Es una comparación que en raras ocasiones deja de defraudar, puesto que no se puede ocultar ni el carácter autoritario del gobierno chino, hoy todavía, ni la sequedad extrema de la mayor parte de la literatura china.

* * *

El *Yi King* o *Clásico de las mutaciones* [24] siempre se da en primer lugar en la lista de los clásicos. Es, en efecto, el Génesis chino. Pero ¡cuán distinta es su imaginación de la construcción del universo! Su creación es permanente: no se supone que el universo sea el resultado de la Palabra creadora del Padre; el universo es considerado como una matriz en donde tiene lugar una transformación continua. Si el universo nunca termina de producirse, las palabras son evidentemente demasiado inmutables para asirlo; por eso el *Yi King* en sí, quiero decir, sin sus comentarios, que con el transcurso de los siglos se convierten cada vez en más extensos, explícitos y a menudo confucianistas, es un libro sin palabras. Está compuesto de sesenta y cuatro hexagramas, sesenta y cuatro figuras de seis rasgos cada una. Los rasgos son plenos (—) o quebrados (- -): se puede suponer que — quería en su origen decir sí y - - no. Pero ¿por qué estos rasgos están estructurados en hexagramas y por qué hay sesenta y cuatro?

En China como en Occidente se han dado muchas explicaciones contradictorias. Esta declaración de Lao-tse* es tal vez la más sugestiva: «El Tao produce el Uno. El Uno produce el Dos. El Dos produce el Tres. Y el Tres produce Diez mil seres» (cap. XLII).

«El Tao produce el Uno». El Tao (literalmente, la Vía) es la matriz que, a un nivel, produce las cosas y, a otro, los pensamientos que representan esas cosas. Si se observa este doble nacimiento desde un punto de vista temporal, se diría que el Tao

24. Véase la bibliografía al final de la sección, pág.
* En lengua española ver Lao Zi (*El libro del Tao*). Alfaguara. Madrid, 1978. (N. del T.).

produce la cosa (Uno), que a su vez, produce su representación (Dos). En cambio, de un punto de vista lógico o estructural, puesto que la «cosa» existe sino pensada, el pensamiento es el Uno producido por el Tao, y es este pensamiento el que corta el mundo en Dos (sujeto-objeto).

Todos sabemos el papel que ha desempeñado esta segunda óptica en Occidente, bien sea bajo su forma hebraica (la palabra creadora) o su forma griega (la Idea platónica y la Esencia aristotélica). Todos sabemos igualmente cómo en Occidente se ha dado vuelta en el vacío con esta famosa problemática fundada sobre el principio de exclusión del tercio: a qué se da la primacía, ¿a la materia o a la idea? Si los chinos en la práctica han tenido una preferencia ha sido en el orden temporal, o sea materialista. Pero a ello se debe únicamente el hecho que la práctica, la acción sobre el mundo visible, requiere tal preferencia; los chinos consideraban (como corresponde, siendo el hombre por su naturaleza un animal que habla y que piensa) el orden lógico como una coordenada de base.

Lo que significa que rehusaron zanjar; dijeron que y/y, unía a las dos soluciones: no hay primacía: El Tao alumbra constantemente dos Unos, de dos principios paralelos. Estos dos Unos se casan sin cesar para producir el Tres. Este Tres es el niño, resultado de la conjugación de los dos padres; y esta es la nueva situación producida por la interacción de las palabras y de las cosas en la situación precedente. En suma, es el Tao quien resume y produce los otros dos, como así dice un comentario del *Yi King*: «Una raya quebrada (yin: la hembra) más una raya llena (yang: el macho), esto es lo que se llama el Tao». Si sólo hubiera más que Dos, habría lucha de puro prestigio, lucha sin cuartel, a muerte. Pero, puesto que hay Tres, se da vueltas sin cesar, el mundo no para de transformarse, de pasar de una situación a otra. El *Yi King* está presente para ayudar a los hombres para asir al vuelo ese mundo que huye.

Pero lo hace con hexagramas: ¿Por qué? ¿Por qué al llegar a Tres no se consigue una imagen adecuada del mundo? En efecto, algunas de las especulaciones chinas se han detenido en Tres, concediendo así la primacía a los trigramas: ¿por qué hay que rechazar esta tesis? Cabe observar en primer término que la especulación sobre el Tres nos propone *dos* disposiciones, estructural una, temporal otra. A cada una de estas disposiciones corresponde un cuadro mágico:

4	9	2		7	2	9	
3	5	7	(3 x 5 = 15)	8	6	4	(3 x 6 = 18)
8	1	6		3	10	5	

Ahora bien, la superposición de estos dos cuadros arroja en todos los casos la cifra 11, empezando por el 5 y el 6 en el centro. Pero 11 es 2 x 1 (10 + 1) y representa por consiguiente los dos principios paralelos salidos del Tao: cada principio ≡ y ≡ produce su trinidad (3 x...: ≡ y ≡), una temporal y terrestre, otra estructural y celeste.

La cuestión «¿por qué 6?» se traduce por consiguiente, por «¿por qué 2 x 3?» Imaginemos la situación si hubiera nada más que uno: la trinidad — sea cristiana, budista o taoísta — a fin de cuentas siempre es unitaria, por tanto inmutable, incluso si es en el movimiento («el Tres produce los Diez mil seres»). Ahora bien, lo eterno es siempre impenetrable; es un misterio, y no una «verdad siempre accesible». Proponer como imagen del mundo una trinidad quebrada, es decir, que el velo siempre se está rompiendo en un mundo en movimiento estructurado en el que, como en el mismo acto adivinatorio, se conjugan el azar y la necesidad. De un lado, existe el mundo inaprensible de las cosas, de los Diez mil seres; del otro, el mundo estructurado de las leyes, de las 64 (8^2: las dos disposiciones de los ocho trigramas) situaciones. En un sentido, puesto que el mundo no cesa de transformarse por la interacción de los dos Tres, el mundo evoluciona hacia lo desconocido; en otro, puesto que el Tao da a luz a estos dos Tres paralelamente, siempre se puede aprender la estructura general de las cosas, la situación actual de la transformación continua. Por eso, se puede llegar a actuar correctamente, es decir, en conformidad con las exigencias de la situación.

La lógica del *Yi King,* mucho más flexible y realista que la lógica de identidad y de casualidad preconizada por Aristóteles (y la escuela moïsta en China), nos ayuda a comprender el sentido de algunas observaciones hechas anteriormente: en primer término, si la verdad es siempre mayor que la situación actual, ésta está siempre presente en cada situación y, por lo menos, en principio accesible a todos. Aquí observamos el igualitarismo fundamental del pensamiento chino: en efecto, si la imagen de China siempre ha sido autoritaria, su fondo siempre ha sido democrático. En segundo lugar, la «elección» de los géneros literarios queda aclarada: la Verdad siempre se manifiesta bajo una forma temporal, y se percibe a través de una situación actual. Cuando se pasa por tanto de la representación puramente abstracta del *Yi King* a formas propiamente literarias, es normal que se produzca historia y poesía lírica, formas, que en la medida de lo posible cuando se trata de palabras, reflejan lo real tal cual es. Esta cualidad es particularmente visible en el cuarto de los cinco *Clásicos,* el *Ch'uen ts'ieu:* lo que no es nada más que los archivos de Lu (Estado natal de Confucio) una crónica seca y lacónica, en la que el acontecimiento que tiene derecho a más de una línea es raro. Lo que ha determinado que los occidentales digan —los que seguramente esperaban descubrir hermosas historias al estilo de las de Herodoto, y no una lista sencillamente verídica— que el texto resulta incomprensible sin sus comentarios.

Sin bien el *Ch'uen ts'ieu* no es más que una lista de sucesos, no por ello deja de ser parcial: se percibe en este texto, en la selección rigurosa de los acontecimientos llevada a cabo por los escribas de palacio, hasta qué punto era ya autoritario el poder en China, centrado alrededor de una persona única; también se nota cómo ese poder estaba sujeto a una reglamentación ritual minuciosa y apremiante. Pero es en el segundo libro *Clásico,* el *Shu King* o *Clásico de los documentos,* en el que vemos por primera vez ese poder *contado,* es decir justificado. Analicemos ahora cómo los detentadores del poder han ocultado el verdadero rostro de China.

Al principio del libro nos encontramos con la historia de un primer soberano sabio, Iao: su virtud «hizo reinar la concordia en las nueve clases de sus familiares. Cuando quedó bien establecida la concordia en las nueve clases de sus familiares, ordenó admirablemente todas las familias de su principado particular. Cuando resplandeció la virtud en todas las familias de su principado particular, estableció la unión y la concordia entre los habitantes de todos los otros principados. ¡Oh! entonces la raza toda de cabellos negros (la población de todo el imperio) fue transformada y vivió en armonía perfecta»[25].

He aquí la ideología del poder que durante tres milenios iba a tener vigencia: el hombre virtuoso —¡no el Tao!— transforma, civiliza, hace «reinar la concordia» en círculos concéntricos alrededor de sí mismo. En otra parte de este libro, a este hombre

---

25. *Shu King,* trad. de S. Couvreur, pág. 2.

único se le dice que es el «Hijo del Cielo»; él y sus descendientes guardan el «Mandato del Cielo» mientras sigan atentos a la felicidad del pueblo.

De esta exposición del derecho divino hay que retener sobre todo que la segunda trinidad, la de las cosas, la de las rayas quebradas, ha sido proyectada en la órbita de la primera: al pueblo sólo le caba aguardar al Gran Hombre, y luego soportarlo. Su papel pasivo, su ausencia virtual, explica en gran parte la función desempeñada por la palabra en el *Shu King:* casi la mitad de los capítulos son conferencias de reyes. Y en todos los libros de historia que le sucedieron a éste, el discurso ocupa un puesto preponderante, como en Herodoto...

Llegado al poder, lo primero que Iao hace es ordenar a dos personajes, Hi y Huo, que hagan un calendario para que puedan hacerse las tareas agrícolas en la estación pertinente. He aquí, una de las responsabilidades prácticas de la casa imperial durante toda la historia de China. Pero no es un trabajo gratuito: Iao envía ahora a Hi el Segundo al este, «al lugar que fue llamado Valle alumbrado, a fin de recibir con respeto el sol naciente»[26]; Hi el tercero se va al sur, Huo el Segundo al Oeste, y Huo el Tercero al norte. De esta suerte el soberano colabora en el orden cósmico; cabe señalar que lo hace con la ayuda de dos series de tres *hermanos:* en lugar de que sea el Tao quien *engendre* las sesenta y cuatro situaciones por los esponsales incesantes de los dos Unos, es el hombre único, el que *manda* a las seis líneas-hermanos.

La desaparición de la trinidad femenina determina que el mundo del poder sea totalmente estructural, celeste, así como podemos verlo en los dos célebres capítulos del *Shu king.* En primer término, el «Tributo de Iu»[27]: este tercer sabio soberano de la antigüedad (después de Iao y Chuen) divide su territorio en *nueve* provincias (lo que constituye un *solo* cuadro mágico), que clasifica según la calidad de la tierra y la naturaleza de su tributo al poder central. Este mismo Iu, según «La Gran Norma»,[28] recibe del Cielo «los nueve (!) artículos de la gran norma; éstos han servido para explicar las grandes leyes de la sociedad y los deberes mutuos»[29]. El primero de estos artículos se refiere a la teoría de

26. *Ibídem,* págs. 2-4.
27. *Ibídem,* págs. 61-69.
28. *Ibídem,* págs. 194-209.
29. *Ibídem,* pág. 195.

los cinco elementos: «El primero es el agua, el segundo el fuego, el tercero la madera, el cuarto el metal, el quinto la tierra»[30]. Los cinco elementos se dan aquí en un orden estructural, lo que corresponde en el cuadro mágico al centro 6; el otro orden, el temporal, se encuentra en donde los cinco elementos se engendran mutuamente, en un almanaque antiguo, el *Yue ling*[31]. Cabe señalar que el orden estructural nos da una *cruz:* agua=norte =bajo; fuego=sur=alto; madera=este=izquierda; metal=oeste=derecha: ✢ Ahora bien, no resulta nada difícil observar que el destino de esta cruz es proteger el centro, es decir, la tierra bajo su aspecto de territorio.

Si por consiguiente, el discurso del poder, es desde un principio totalmente masculino y estructural autoritario, ha sido preciso de tomas formas resolver el problema del tiempo. En efecto, habiéndose apropiado de la extensión con la ayuda de sus hermanos Hi y Huo, Iao se consagra a su sucesión: «¿Quién me buscará un hombre que sepa conformarse con las estaciones y que convenga promover y emplear?»[32] Alguien le propuso su hijo, pero Iao lo rechazó por «mentiroso y peleón»[33]. Fue finalmente a un cierto Chuen, «simple particular» al que le confió, primero sus dos hijas, luego tareas diversas en la administración y por último el poder. Chuen a su vez pasará el imperio a Iu, quien se lo dará a su hijo, instituyendo de esta suerte la sucesión de padre a hijo. Tal vez resulte significativo que, si los tres primeros soberanos sostuvieron guerras sólo con los «bárbaros», este primer rey por herencia haya tenido que hacer frente a una rebelión en el interior del reino. Antes de la batalla, el rey pronunció una arenga a sus tropas; he aquí su conclusión: «Los que obedezcan mis órdenes, recibirán una recompensa ante mis antepasados. Los que no obedezcan mis órdenes, recibirán la muerte en presencia de los espíritus tutelares del país; los condenaré a muerte junto con sus esposas e hijos»[34].

El *She King,* o *Clásico de la poesía,* está en parte compuesto de himnos litúrgicos de la familia real; contiene igualmente un gran número de poemas líricos, que están escritos en un lenguaje simple y lleno de juegos de palabras. Según la tradición estos

30. *Ibídem,* págs. 196-197.
31. M. Grasset: *La Pensée chinoise,* pág. 142
32. S. Couvreur: *op. cit.,* pág. 8.
33. *Ibídem,* pág. 9.
34. *Ibídem,* pág. 91.

poemas provienen de una antología de canciones populares, antología destinada a facilitar al rey una visión general de las costumbres y quejas del pueblo para ayudarle a mejor resolver sus necesidades. Ya a propósito de Chuen leemos en el *She king* lo siguiente:

«Cada cinco años, el emperador utilizaba uno en visitar los principados. Durante los cuatro años restantes, todos los príncipes iban a la corte imperial. Los príncipes presentaban un balance pormenorizado de su administración; la exactitud de este informe era verificada por el examen de sus obras. Los que habían hecho méritos recibían en recompensa coches y vestimentas» [35] .

Concluyamos, por tanto, con esta voz del pueblo, aún fresca y mordaz después de tres mil años y múltiples comentarios eruditos. Primero el lamento:

«1. Rata grande, gran rata, no te comas a mi hijo. Desde hace tres años (desde hace mucho tiempo) tengo que habérmelas contigo; nunca has querido ocuparte de mí. Voy a abandonarte e irme a esa tierra afortunada. ¡Tierra afortunada! ¡Tierra afortunada! En ella encontraré una estancia agradable.

3. Rata grande, gran rata, no roas mi cosecha en flor. Desde hace tres años tengo que habérmelas contigo; nunca has querido hacer nada por mí. Voy a abandonarte e irme a ese campo afortunado. ¡Campo afortunado! ¡Campo afortunado! Ahí, ¿de quién podré lamentarme?» [36] .

Y luego en el canto de las costumbres:

«1. Si tenéis sentimientos de amistad para mí, levantaré mis ropas hasta la rodilla, y cruzaré el Chenn vadeando (para visitaros). Si no pensáis en mí, ¿creéis que no encontraré otro? ¡Oh el más insensato de todos los jóvenes insensatos!

2. Si tenéis sentimiento de amistad para mí, levantaré mis ropas hasta la rodila y cruzará vadeando el Wei. Si no pensáis en mí, ¿creéis que no encontraré otro? ¡Oh el más insensato de todos los jóvenes insensatos! [37]

35. *Ibídem,* pág. 20.
36. *She king,* trad. Couvreur, págs. 119-120.
37. *Ibídem,* pág. 96.

Grasset, Marcel: *La pensée chinoise,* Albin Michel, colección «Evolution de l'Humanité», 1968. Esta es con mucho la mejor introducción al pensamiento chino. Véase igualmente del mismo autor en la misma colección *La Civilisation chinoise.*

Para el *Yi King:*

Philastre, P.-L. y F.: *Le Yi king, ou Livre des changements de la dynastie des Tcheu;* reedición en los anales del Musée Guimet, 2 volúmenes, 1975.

Para el *Shu King:*

Couvreur, Séraphim:

Karlgren, Bernard: *The Book of Documents* in *Bulletin of the of Far Eastern Antiquities,* vol. 22.

Para el *Cheu* (*She*) *King:*

Couvreur, Séraphim:

Karlgren, Bernard: *The Book of Odes,* B.M.F.E.A., 1950, reimpresión.

Waley, Arthur: *The Book of Songs.*

3

LA INDIA BRAHAMANICA
KARMA DE LOS HOMBRES, MAYA DE LOS DIOSES

por Charles Malamoud

Los Vedas, en el amplio sentido, se componen de varias colecciones (samhita) de himnos y de oraciones, comentarios teológicos y litúrgicos (los Brāhmānas), que prolongan desarrollos más o menos «filosóficos», los Upanisad antiguos. Esta Revelación (sruti) la prosigue la Tradición (smrti), en la que ocupan un puesto textos como las leyes de Manu**. Aquí hemos tratado de resaltar los rasgos más destacados de ese brahmanismo ortodoxo.*

El budismo, que nace en el siglo VI antes de nuestra era, ha por supuesto, modificado el desarrollo del brahmanismo, pero en modo alguno lo ha interrumpido ni lo ha trastornado. De modo que la historia del brahmanismo no se divide en un período anterior y un período posterior a la aparición del budismo.

* Edición española *Himnos védicos*. Editora Nacional. Madrid, 1975 (N. del T.).
** Edición en castellano en Bergua. Madrid, 1940 (N. del T.).

Consiste más bien en un desarrollo interno, el paso del brahmanismo antiguo al hinduismo, tránsito marcado (en las Epopeyas y los Purāna) por un número considerable de innovaciones, mientras que nada de las creencias antiguas ha sido explícitamente rechazado: se generaliza el ideal de la no violencia y cae en desuso el sacrificio sangriento; se instalan el templo y el culto de las imágenes divinas; se instaura una relación personal, afectiva, entre devoto y dios; y es de la gracia de dios que el devoto obtendrá los bienes que desea, e incluso la liberación; es elaborada la noción de ciclo cósmico: a cada fase de la vida del cosmos corresponde una forma o un nivel de la actividad de Dios, y en particular, la intervención salvadora de Dios (bajo la forma de los avatara, o de «descensos» de Visnú) asegura, después de cada cataclismo cósmico, la re-iniciación.*

En el principio fue la acción. Ahora bien, en la India brahmanica, el acto del principio es un sacrificio. La misma palabra *Karma* designa, en su acepción amplia, el acto, y en su acepción limitada, el rito del sacrificio. Las génesis que se manifiestan con mayor fuerza, las que también están expuestas en los textos más antiguos, se presentan en efecto bajo la forma de un sacrificio: un «Hombre» inicial, Purusa, aparece y no tiene más razón de ser que ofrecerse como víctima. Y de su cuerpo despedazado surgen el cielo y la tierra y el espacio intermedio, los puntos cardinales, el sol y la luna, incluso los dioses, y la sociedad de los hombres. Una versión algo más tardía confirma y precisa este esquema del sacrificio inicial y fundador: la auto-inmolación de Prājapati, el creador, es un rito que tiene por efecto no solamente producir los elementos constitutivos del universo sino aún instalar el modelo de rito que en lo sucesivo los hombres deberán respetar. Si en la primera versión, la de Purusa, el tiempo es de algún modo reversible, y si los dioses son los instigadores del sacrificio, y estado presente entre sus resultados, en la segunda versión, la de Prājapati, el tiempo es lineal, y los acontecimientos se suceden con la mayor nitidez: el «Señor de las criaturas», Prājapati, es el origen absoluto; y se manifiesta en él el deseo de ser múltiple; este deseo le suscita un calentamiento, ardor propicio para la procreación; de su cuerpo, de esta suerte afectado por el deseo, nacen las criaturas; el propio creador, agotado por esta tarea, se queda

* Varias ediciones en castellano, especialmente del *Ramayana* (N. del T.).

como exhausto y dislocado. Las criaturas hambrientas amenazan con arrojarse sobre su padre para devorarlo; entonces es cuando Prājapati mediante un nuevo esfuerzo genésico, expulsa fuera de sí, un sustituto de su propia persona: es este doble el que da como pasto a los seres y principalmente a los dioses que acaba de despedir, y este doble no es más que la víctima para el sacrificio, o simplemente, como se dice en los Brāhmanas, el propio sacrificio.

Por consiguiente, el sacrificio cosmogónico se descompone en dos fases: 1. la auto-inmolación del creador, que produce el mundo y los seres inmortales o mortales, animados o inertes, que lo habitan; 2. la puesta en función del rito, es decir del procedimiento merced al cual el creador preserva lo que subsiste de su persona interponiendo entre las criaturas devoradoras y sí mismo una víctima oblativa. Ahora bien, en el mundo de los hombres, el sacrificante empieza por sacar de su propio cuerpo, mediante el ayuno, la continencia sexual y prácticas ascéticas diversas, la oblación que destina a los dioses, mientras que el ardor que le anima durante esta serie de operaciones reproduce el calentamiento del deseo que le ha permitido a Prājapati elaborar y luego producir las criaturas; en una segunda fase, el sacrificante regenera y propiamente divinizado por esta tarea y por esa entrega de sí esbozada —aunque no realizada— se oculta y se borra ante la ofrenda (la cual puede ser vegetal o animal, que puede incluso consistir en una simple oración pronunciada o pensada) que presenta a los dioses; mientras, el sacrificante deja de ser devorado para unirse al campo de los devoradores, puesto que tras haber hartado a los dioses, éste consumirá el resto de su comida.

El mito cosmogónico puede orientarse hacia otra dirección: ante su padre que yace agotado y desarticulado, los dioses se atemorizan, y piensan en los medios de reconstituirlo: de esa suerte inventan el altar del fuego, estructura de ladrillos que reproduce, o más bien recompone y reanima el cuerpo de Prājapati. Y esta también es la finalidad que los hombres persiguen cuando a su vez, realizan ese sacrificio particular que es la erección del altar del fuego. En todas las variantes que acaban de ser evocadas, como se observa, el mito cosmogónico pone por delante el sacrificio: el génesis mismo es un sacrificio pero además, lo que entonces se da al mundo, no son solamente las distintas clases de criaturas, sino que son también los motivos y los prototipos de los ritos de los sacrificios que los hombres infatigablemente celebran en la tierra.

Construido sobre el modelo del acto originario del que es la consecuencia, el sacrificio mismo que los hombres ofrecen es el «acto» *karma* por excelencia, y modelo de todos los actos. Es una tarea que necesariamente tiene un deseo por origen: en el caso de Prājapati, el deseo de ser múltiple; en el caso de los hombres, el deseo de tener descendencia, o riquezas, o poder, o el cielo tras la muerte. El deseo consiste siempre en poner en relación (identificación parcial y diferenciación a la vez) el sacrificante, los dioses, la materia oblativa. Lo que además le caracteriza es que además de sus efectos inmediatos, el deseo entraña efectos diferidos: al ofrecer su sacrificio, el hombre da de comer de inmediato a los dioses y recibe su parte de oblación; pero, por otra parte, este acto modifica su ser en un sentido que sólo tras de la muerte será revelado: en efecto, mediante su sacrificio, el sacrificante se fabrica un cuerpo que guarda en reserva para el más allá; si el sacrificio resulta un logro, si ha sido correctamente realizado, este cuerpo diferido ocupará un puesto entre los dioses. Tal es la doctrina más antigua, la de los Brāhmana. A partir de los Upanisad, la escatología se complica, pero de modo que pone aún más nítidamente de relieve, la afinidad de todo acto con esto acto fundamental que es el sacrificio: en efecto, la teoría del karma, que se anuncia en los Upaniṣad más antiguos, es en suma la idea de que todos los actos, cualesquiera que sean, incluso íntimos, incluso voluntarios, tienen como raíz primera el deseo y una doble serie de consecuencias: tienen efectos perceptibles hic et nunc, o por lo menos en la vida presente, y efectos a merecer en el más allá; el hombre que en su vida ha acumulado buenas acciones, después de muerto pasará una temporada más o menos prolongada en el cielo o renacerá en condiciones felices, dios (pero la condición divina en sí no es definitiva) o bien hombre eminente (siendo vinculada con las virtudes y los poderes de carácter religioso la dignidad más elevada); contrariamente, una vida señalada por malas acciones desembocará en una morada en uno u otro de los infiernos y en un renacimiento desventurado, como demonio, hombre despreciable, o animal repugnante. Ora el *karma* global de toda mi vida se concibe como el resultado de cada uno de mis *karmas* aislados, de tal suerte que mi destino futuro depende de la suma algebraica de mis actos, una buena acción y un acto malo que tengan al mismo alcance pueden anularse el uno al otro; ora, por el contrario, (y ésta es la forma de doctrina más frecuentemente expuesta), todo acto individual

conlleva su efectividad, su propio futuro: una vida en la que hayan predominado las buenas acciones entrañará un buen renacimiento, pero las malas acciones que haya realizado constituirán un saldo que también será tomado en cuenta y determinará el renacimiento siguiente.

Ciertas formas de vida son puramente pasivas; como habitante del cielo, o como animal, no acumulamos (en regla general) un *karma* nuevo; sobre este particular, estas vidas no son más que consecuencias, y en modo alguno son a su vez causas; pero mientras estamos bajo la ley del *karma,* nos resulta imposible acceder a una existencia que sería definitiva, o simplemente la última, puesto que siempre queda un saldo mantenido al margen del balance y que también él exige dar resultados.

Pero ¿qué es una buena acción? Es un acto conforme al *dharma.* Aquí nos encontramos con la noción central de la ideología brahmánica, y la expresión que podría menos imperfectamente expresar en sánscrito el concepto moderno de ideología. Pensemos en efecto, el valor que Georges Dumézil da a este término cuando se refiere por ejemplo a la ideología de las tres funciones en los indoeuropeos; se trata de un conjunto de representaciones coherentes, explícitamente formuladas en los textos, que afectan al orden social y a la organización del cosmos, a los acatamientos específicos prescritos a cada grupo de hombres y los motivos mitológicos o, más generalmente, religiosos, que se esgrimen para justificar estos comportamientos y los estatutos que éstos determinan. En la antigua India, no solamente existe este conjunto de representaciones y ofrece la materia de doctrinas elaboradas, sino que además lleva un nombre: precisamente el *dharma.* Etimológicamente, la palabra significa «acción a respetar». Constantemente invocada, esta noción abarca la noción de lo que llamamos religión, moral, derecho. Por consiguiente, para un indio, actuar correctamente, es actuar de acuerdo con el *dharma;* pero aún más precisamente con su *svadharma,* su *dharma* propio. En efecto, el *dharma* total, es la conjugación de las normas de conducta particulares que cada individuo tiene que respetar mientras pertenece a un grupo definido.

La sucesión regular de las estaciones, las series de transformaciones que determinan que la lluvia caiga de las nubes, la planta que salga de la tierra en el momento oportuno, la alimentación asimilada por el animal y el hombre, la ofrenda vertida a la hoguera del sacrificio que se la lleva hasta la estancia celeste de los

dioses; todo lo que forma el ciclo ininterrumpido que determina la cohesión del mundo está designado en sánscrito védico con el término de *rta,* propia «instalación, articulación»; es la compostura de las partes entre ellas y de las partes con el todo. Uno de los componentes esenciales de esta noción es el concepto de exactitud ritual. Entre el gesto ritual correctamente ejecutado y la exacta instalación del mundo (y la adecuación de la palabra con su objeto, porque lo contrario de *rta, anrta,* significa también «mentira»), hay más de una analogía, hay una relación causal: en efecto, el célebre rito según las normas de los hombres le permite al sol salir de las tinieblas huyendo de los demonios que tratan de devorarlo. De forma más general, toda la organización del cosmos (y toda la organización anatómica y fisiológica del cuerpo humano) se mantiene porque los ritos son minuciosamente ejecutados, sin desfallecer.

El *dharma* del sánscrito clásico toma, ampliándola, la noción védica de *rta.* La idea estriba en que el orden del mundo se apoya no solamente en la realización de los ritos propiamente dichos, sino sobre el conjunto de los acatamientos a los cuales cada uno de los hombres está sujeto y que le dan en cierto sentido forma a su vida entera. De ello se desprende que toda acción conforme al *dharma* del que la realiza puede alcanzar una dignidad, una dimensión de sacrificio, puesto que es una contribución a la vida cósmica. Pero precisamente una actividad no logra ser verdaderamente dhármica más que si ésta confirma en su función al que se entrega a ella, en los estatutos que son suyos. Tal es la condición de la armonía. Aplicar correctamente el *dharma* del prójimo es para un hombre un pecado casi tan grave como transgredir directamente su propio *dharma:* las crisis que marcan el final de cada gran período del universo (reabsorción cataclísmica previa al despliegue de una nueva era, según la visión de las Epopeyas y de los Purana) tiene por síntoma, y de alguna manera por causa, una disminución del *dharma* general, que se expresa mediante una interferencia de los *dharma* particulares, entregándose los hombres, a veces, sin quererlo o incluso sin poder evitarlo, a esos estilos de vida que no corresponden a su posición (por ejemplo, si el rey adopta las virtudes del asceta y renuncia o simplemente le repugna procrear y hacer la guerra, ello significa que la catástrofe está próxima). «Cada uno su oficio, y las vacas estarán bien guardadas» (zapatero a tus zapatos): este refrán francés cae como anillo al dedo a la India, en donde precisamente, las vacas bien

guardadas (bien mimadas, honradas, y bienhechoras) son la señal más inmediatamente perceptible (en el mito como en la realidad vivida) de la felicidad cósmica.

Para poner de relieve el carácter necesariamente diferenciado y diferenciador del *dharma,* los textos normativos utilizan una formulación más explícita, y hablan del *varna-a srama-dharma* «dharma propio de cada clase social y de cada fase de la vida individual».

Para la cosmogonía brahmánica, la institución de los *varna,* es decir la organización de la sociedad, es contemporánea de la creación del mundo. El *purusa* originario, mientras ofrece su cuerpo como materia oblativa en el sacrificio del génesis, hace que su cabeza se vuelva al brahmán, sus brazos al *kṣatriya,* sus muslos el *vai śya,* sus pies el śūdra: aquí tenemos la enumeración jerarquizada de los cuatro *varna* que forman la sociedad dhármica. No está aquí toda la sociedad india: ajenos a esta jerarquía, demasiado impuros para ocupar incluso el peldaño más bajo, están todos los grupos de bárbaros y los parias. El *dharma* se refiere a ellos sólo para confinarlos en su situación de excluidos. En cuanto a los cuatro *varna* dhármicos, en realidad son tres más uno, puesto que los tres primeros reagrupan los *dvija,* los «nacidos dos veces», quienes además de su nacimiento biológico, reciben el segundo nacimiento que les confiere, en la infancia o en la adolescencia, una «iniciación», mientras que los hombres que nacen en la clase de los *śūdra* sólo tienen derecho a ese nacimiento único. Además, mientras que cada uno de los tres *varna* tiene su especialidad, su vocación propia, positivamente definidas, los *śudra* tiene por *dharma* servir a los brahmanes, los *ksatriya* y los *vai śya.*

El *dharma* de los «nacidos dos veces» implica una parte común y una parte distinta para cada uno de los *varna:* brahmanes, *kṣatriya* y *vai śya* tienen el deber de ofrecer sacrificios, estudiar los Vedas, y piden limosna. Pero es privilegio del brahmán oficiar, como técnico, en los sacrificios que ofrecen los otros (sacrificantes que requieren y remuneran sus servicios); sólo él está autorizado para enseñar los Vedas; por último, hay limosnas que sólo él está habilitado para recibirlas. Se observa que el *dharma* asigna al brahmán una función directamente fáctica: él hace, pero además sitúa a los hombres de los otros *varna* en estado y en la obligación de hacer. La superioridad de los brahmanes se debe a que ellos son por excelencia los depositarios de los Vedas. En virtud de lo cual, son más que hombres, son dioses visibles.

En cuanto al *kṣatriya,* su especialidad es la guerra y la política, y tienen por modelo al rey: su *dharma* le ordena la protección de sus súbditos, actuar de forma que cada uno se mantenga en su propio *dharma* y reprimir al que se aleje de él. Por la administración del *dharma* general, el rey, al igual que percibe el impuesto, toma una parte de los méritos y una parte, mucho más grande, de los desméritos que hayan contraído sus súbditos. Observamos como el brahmán y el rey, cada uno de ellos a su manera, incluyen el *dharma* general en su *dharma* particular. La armonía de estas dos soberanías, la coexistencia de estos dos puntos de vista sobre la totalidad es el tema ideológico mayor —en el sentido más moderno del término— de los textos normativos del brahmanismo. Un sinfín de ritos o fragmentos de ritos tienen por objeto explícito ilustrar el juego complejo de esta doble supremacía. El brahmán cuenta con la protección del rey. Pero el propio rey está como indefenso, incompleto, si no tiene a su lado a un capellán brahmán para protegerlo. ¿Y en qué medida el brahmán se considera súbdito del rey, el cual en la jerarquía de los *varna,* le es inferior? En ocasiones ocurre que los brahmanes sostienen que el poder del rey terrestre no llega hasta ellos, y que no tienen más rey que el rey Soma, que es un dios.

Por último los *vay śya:* si el brahmán crea las condiciones religiosas y el *kṣatriya* las condiciones políticas y jurídicas para el buen funcionamiento *dharma,* el *vay śya* asegura las condiciones económicas, puesto que su especialidad es la producción y la circulación de los bienes materiales.

Por supuesto que esta organización de la sociedad en tres *varnas* más uno, es un esquema ideal, que proviene de la religión y que no tiene sentido sino como figura del *dharma.* Determinar por la influencia de este esquema en la realidad social en la historia de la India, e incluso examinar cómo el funcionamiento efectivo y la ideología del sistema de las castas se ajusta a esta teoría, son cuestiones que en modo alguno podrían abordarse aquí.

Lo que tienen en común los tres *varna* superiores y lo que es cimiento de su solidaridad, es que todos los niños varones nacidos en el seno de una familia de brahmanes, de *kṣatriya* o de *vai śya* tienen acceso al texto védico. Y acceden a él mediante el rito de transición del que hemos hablado anteriormente y que les confería un segundo nacimiento. En principio, este nacimiento al Veda marca para el joven el inicio de un período, más o menos largo, de aprendizaje de los Vedas y más precisamente de la versión (o

«rama») de los Vedas a la que pertenece por tradición familiar; aprendizaje que sólo puede efectuarse junto a un maestro calificado, y que va acompañado, para el alumno, de la obligación de servir y venerar a su maestro, y de observar rigurosamente la continencia sexual. La relación compleja y rica que une maestro, alumno y texto védico es objeto de una codificación minuciosa y da lugar a un tema de especulaciones infinitas.

A esta primera fase de la vida del «dos veces nacido», caracterizada por el *brahmacarya* (término que significa simultáneamente «estudio védico» y «castidad»), le sigue en principio un período en el que el joven lleva la existencia del *grhastha* («el que se queda en casa»): ha tomado mujer, instalado sus fuegos para los sacrificios y su deber en lo sucesivo será procrear, celebrar los ritos y entregarse a una actividad capaz para hacerlo vivir a él y a su familia. El *grhastha* es por excelencia el hombre activo, el hombre que orienta sus actos hacia el prójimo, un prójimo del que de algún modo es el deudor. En efecto, a partir de su nacimiento, debido incluso al hecho de su nacimiento, el hombre se define como una deuda cuyos acreedores son los Vedas, los dioses, los manes y los hombres. Si la deuda con los Vedas queda pagada por el *brahmacarya,* en cambio, los ritos sacrificadores, que son los medios de aplacar a los dioses, los ritos de la hospitalidad y de la caridad que dan satisfacción a los hombres, la procreación, por último, mediante la cual los seres se ponen en regla con los manes, pertenecen al *grhastha,* puesto que se tiene que ser dueño de casa para poseer una mujer, dos fuegos, riquezas. Además, es la existencia y la actividad de este hombre social, totalmente entregado a tejer sus vínculos con el prójimo, lo que les permite subsistir a otros tipos de hombres: sobre este particular, y los textos normativos no se cansan de proclamarlo, el dueño de casa es el centro, el punto de apoyo de todo el *dharma.*

¿Quiénes son los otros hombres? En primer término están los estudiantes, pero sobre todo el vasto conjunto, muy diversificado, de los solitarios, contemplativos, errantes, que se dan como finalidad la búsqueda de sí antes que la conexión con el prójimo, preocupados por liberarse de los vínculos sociales, causa y consecuencia a la vez del vínculo que nos mantiene inmersos en el «flujo de las existencias», *samsāra.*

En sí mismas consideradas, la vida del hombre en el mundo y la vida ascética son antitéticas. Pero ha sido precisamente ésta la originalidad y la fuerza de la ideología del brahmanismo antiguo: el haber combinado estas dos reglas de existencia construyendo un sistema de normas sociales bastante amplio, siendo capaz de incluir incluso a los que pretenden apartarse de la vida en sociedad y liberarse de las relaciones que la constituyen. Mucho mejor: no sólo coexisten los dos tipos humanos, recibiendo cada uno de ellos su justificación propia, sino que además el *dharma* establece una «periodización» de la vida de todo «dos veces nacido» poniéndolo en situación de conformarse a uno y luego a otro de estos modelos. El esquema del *dharma* diferenciado según los *asrāma,* «fases de la vida», es en efecto el siguiente: tras haber sido *brahmācarin,* es decir «estudiante brahmánico», y luego *grhastha,* el «dos veces nacido» puede, si lo desea, si tiene fuerzas para ello, si ha pagado debidamente su deuda con los manes, engendrando a su vez un descendiente, retirarse a la soledad de los bosques.

Esta nueva fase conlleva en sí dos etapas: en su condición de *vānaprastha* primero (literalmente «el que se ha marchado al bosque»), el «dos veces nacido» abandona la aglomeración para instalarse en un lugar retirado del bosque, con su mujer si lo desea y se lleva los fuegos para los sacrificios; los vínculos con los demás hombres quedan relajados, pero sigue celebrando los ritos, por lo menos en la medida que se lo permite su nuevo modo de subsistencia, basado en pedir limosna, la recolección y un mínimo de agricultura; el *vānaprastha* reproduce en su retiro silvestre la vida de la aldea, aunque abstracta, una especie de utopía depurada de todas las relaciones fundadas en la división del trabajo y la jerarquía de los *varna,* y totalmente ya orientada hacia la no-violencia; en cambio, la etapa siguiente, que es también la etapa final, es un corte radical con la vida social: es la etapa del *samnyāsin* «el que renuncia». El rito de penetración a la «renuncia» muestra perfectamente el sentido que el «dos veces nacido» pretende darle en lo sucesivo a su existencia: En efecto, cuando se realiza esta ceremonia, el futuro «renunciante» sacrifica, por decirlo así, el sacrificio; sacrificio postrero en el que incluso los útiles del sacrificio sirven de ofrenda, en el que los fuegos para sacrificios, antes de quedarse definitivamente apagados, son simbólicamente inhalados, incorporados por el sacrificante: su propio cuerpo es el hogar y el combustible de ese fuego interiorizado, el lugar de una combustión que no es más que el *tapas,* la quemadura de la ascesis que, hasta la muerte, será su norma; ascesis que puede consistir en mortificaciones ingeniosas y violentas y presen-

tarse como la demostración de lo que un cuerpo es capaz de infligirse a sí mismo. Pero estas hazañas no forman auténticamente parte del modo de ser del renunciante sólo en la medida en que éstas facilitan, o ilustran, un esfuerzo de alejamiento, de desapasionamiento, cuyo envite es algo más que un estilo de vida.

El estado de «renuncia», en efecto, adquiere todo su significado en un cambio de perspectiva en relación con los valores del *dahrma:* el renunciante no trastoca estos valores, pero los enfoca de un modo mucho más grave, los relativiza. A diferencia de los hombres que están en el mundo (del hombre en el mundo que hasta entonces él mismo había sido), al renunciante no le preocupa desempeñar un papel en la armonía del conjunto, perpetuar relaciones, actuar bien con el fin de acumular méritos: por el contrario, su finalidad consiste en comportarse de modo que logre agotar la fuerza que une el hombre al prójimo y que, empujado a la acción, lo encierra en el universo de las causas y de las consecuencias y lo condena al renacimiento indefinido. Aislarse, coincidir con su *atman,* es decir su interioridad indestructible, su «sí» (término en efecto que podemos traducir por «alma», es también el pronombre reflexivo), conquistar, o, mejor, reconocer la identidad de sí y del absoluto, tal es el resultado al que debe preparar la destrucción, por la mortificación ascética, por el adelgazamiento y si es posible la eliminación de los deseos, de todos los gérmenes del acto. Resultado que está concebido como una liberación *moksa.* Y cualquiera que sea el contenido que la imaginación asigna al estado de «liberado», cualesquiera que sean además las técnicas, heterogéneas, que puedan agregarse, o incluso substituirse a la «renuncia» propiamente dicha, queda claro que la búsqueda de la liberación no es una forma particular de la actividad dhármica, sino que es una forma de distanciarse del *dharma,* y por lo tanto de cuestionarse.

La ideología brahmánica admite esta relación particular del *dharma* y del *moksa.* Rehusando convertir a estas nociones, a estos conjuntos de valores, a términos igualmente antitéticos, la ideología brahmánica trata de presentar el *moksa* como a una especie de superación (y por lo tanto, en primer término de paroxismo) del *dharma.* Para la ortodoxia sólo una vida perfectamente *dhármica* puede terminar con la renuncia y, prácticamente, sólo un brahmán puede esperar a convertir a su *saṃnyāsa* en vía de acceso a la liberación. Además, mediante un proceso muy característico del pensamiento hindú, la ideología brahmánica logra

instaurar una especie de *dharma* ampliado que, enumerando los sectores de la actividad del hombre, incluye al *dharma* propiamente dicho como uno de sus componentes, al igual que el *moksa.* Este *dharma* integrador, es el sistema, la lista de los cuatro, o más precisamente de los tres más uno *puruṣa-artha,* «finalidades del hombre».

La acción de los hombres encuentra su pleno sentido cuando ésta guarda una relación con una u otra de las secciones que siguen: se actúa para acomodarse con la ley socio-religiosa, es decir, con vistas al *dharma;* o bien, para adquirir poder y riqueza, y entonces el móvil del acto es el *artha;* o bien para dar satisfacción al deseo del placer, y es el *kāma;* o bien, por último, para alcanzar la liberación, y a lo que entonces se aspira es al *moksa.* Mientras los tres primeros términos se enumeran por orden de dignidad decreciente, el último es por así decirlo aparte: incluido en la lista, el último de los términos se opone al conjunto de los tres compañeros puesto que éstos designan áreas de acción del hombre en el mundo, mientras que el *moksa* es, fundamentalmente, el horizonte renunciante. El sistema que esta enumeración implica tiene por objeto, o por efecto, mostrar que las prácticas y las motivaciones como las que acabamos de señalar tienen todas su originalidad, si éstas se manifiestan en situaciones apropiadas, en los límites y con la función que les asigna, precisamente, el *dharma* total. De suerte que si el renunciante, al apartarse del mundo, revela el carácter totalmente relativo, por no decir vano, de las conductas que tienden a mantener la cohesión, el gran *dharma* a su vez relativiza la búsqueda de la liberación, de la que hace entre otras una «finalidad del hombre»: al renunciante se le hace un puesto, su puesto, al igual como el sistema de las «edades de la vida», *asrāma,* deja un puesto al período durante el cual conviene renunciar a todo cuanto se consideraba legítimo desear en los períodos anteriores.

Queda que la liberación se concibe muy a menudo, en los sistemas más elaborados, como una visión de lo absoluto. Al socaire de esta toma de conçiencia, el mundo empírico se manifiesta no solamente como malo y doloroso, sino aún como ilusorio. Lo absoluto es veraz, el universo de las diferencias es una *maya.* Resulta extraordinario, que este concepto, que pertenece a la especulación «filosófica», se apoya en concepciones teológicas y mitológicas que datan de los Vedas más antiguos: la *maya* es la aptitud que los dioses tienen de «proyectar formas eficientes»

según la expresión de L. Renou; pero también es su poder de suscitar «prestigios», falsos pretextos, juegos de sombras movedizas que enloquecen y pierden a sus adversarios; mucho mejor, el gran acontecimiento de la mitología, el combate inicial de los dioses y de los demonios, no es más que una fábula, un efecto de la *maya* del dios Indra. El pesado *karma* de los hombres, la ruda carga de los actos no pesa por lo tanto el peso de la realidad nada más que para los seres cuya conciencia es tenebrosa; en cambio, a los que se les ilumina la visión de la liberación perciben el mundo tal cual es: un juego (*līlā*) de Dios.

BIBLIOGRAFIA

Biardeau, Madeleine: *Clefs pour la pensée hindoue,* París, Seghers, 1972.

Biardeau, Madeleine y Malamoud, Charles: *Le sacrifice dans l'Inde ancienne,* París, P.U.F., 1976.

Dumont, Louis: *Homo hierarchicus,* París, Gallimard, 1966. Edición española. *El hombre jerárquico.* Aguilar. Madrid, 1970. (N. del T.).

Esnoul, Anne-Marie: *L'hindouisme, textes et traditions sacrés,* París, Fayard-Denoël, 1972.

Gonda, Jan: *Die Religionen Indiens. Veda. Veda und älter Hinduismus,* Stuttgart, Kohlhammer, 1961. II. *Der jüngere Hinduismus,* 1963. Obras traducidas al francés, con el título: *Les Religions de l'Inde.* I. *Védisme et hindouisme ancien,* París, Payot, 1962. II. *L'Hindouisme récent,* París, Payot, 1965.

Keith, Arthur-Berriedale: *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.* in Harvard Oriental Series, vol. 31 y 32, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1925.

Lévi, Sylvain: *La doctrine du sacrifice dans les Brahman nas.* París, 1898. Reimpresión con un prefacio de L. Renou, París, P.U.F., 1966.

Oldenberg, Hermann: *Vorwissentschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brahmana-Texte,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1919.

Renou, Louis; Filliozat, Jean et alii: *L'Inde classique. Manuel des études indiennes.* I. Payot, 1947. II. París-Hanoï, 1953.

Silburn, Lilian: *Instant et cause, le discontinu dans la pensée de l'Inde,* París, Vrin, 1955.

Renou, Louis: *Hymnes spéculatifs du Veda,* París, Gallimard, 1956.

Varenne, Jean: *Mythes et légendes extraits des brahamana,* trad. del sánscrito y notas, París, Gallimard, 1967.

4

LAS TEOGONIAS DE LA GRECIA ARCAICA DEL SIGLO VIII AL VI ANTES DE JESUCRISTO EL MODELO HESIODICO Y EL MODELO ORFICO

por Luc Brisson

«Todo el discurso sobre el origen de los tiempos que, en los griegos, se halla consignado por escrito es obra de varios autores, pero sobre todo de dos en particular: Orfeo y Hesíodo»[38]. Esta aserción revela una idea justa de la opinión más extendida en la antigüedad, respecto a la preeminencia de los modelos hesiódico y órfico en un cierto número de otros modelos que se manifestaron en la Grecia antigua.

Es el término «teogonía», tomado en su más amplia aceptación, el que según parece incluye la teogonía propiamente dicha, la cosmogonía y la antropogonía, y que ha sido definido de esta suerte por M. L. West: «El origen del mundo y de los dioses, así como los acontecimientos que han determinado el orden presente»[39], que es preciso asimilar la expresión «origen de los tiempos» que se encuentra al principio de la cita con la que se inicia esta sección. Ahora bien, existe en la Grecia antigua una literatura abundante sobre este tema. En efecto, se han atribuido teogonías a Museo, Aristeo, Epiménides, Abaris, Ferécides, «Dromócrito» (probablemente Demócrito) (fr. fals. 301); cosmogonías atribuidas a Linos y Tamiris; una *Cosmopoiie* a un tal Palefato. Akusilao empieza sus *Genealogías* por una teogonía, también el ciclo épico; y la *Titanomaquia* o la *Gigantomaquia* atribuida a Eumelo o a Arctino tiene que ser incluida en este conjunto. Por último, un comentario sobre papiro indica a la evidencia que Alcmeón es el autor de una cosmogonía distinta de todas las hasta entonces conocidas[40]. Pero son las teogonías atribuidas a Hesíodo y a Orfeo las que tienen mayor difusión e influencia.

Hesíodo, cuya vida se sitúa entre estas dos fechas límites 750 y 650, habría compuesto la Teogonía entre 730 y 700 y *Los trabajos y los días* entre 730 y 690[41]. Por ello, ha de ser considerado como el mejor poeta de la Grecia antigua. La aparición en esa época de la literatura en Grecia, sigue de inmediato a la introducción del alfabeto inspirado en el modelo fenicio. Esta nueva forma de anotación de la lengua griega le brinda por consiguiente a Hesíodo el instrumento que le permite poner por escrito sus poemas inspirados en una tradición oral que databa de la más remota antigüedad. Veamos cómo Hesíodo empieza la descripción de su teogonía:

«Así, antes todo era el caos; luego Gea (Tierra) de amplias flancos muy bien asentada para siempre ofrecida a todos los seres vivientes (...) y Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, el que quiebra los miembros y que, en el pecho de todo dios y de todo hombre, doma el corazón y el sabio querer. De Caos nacieron Erebo y la Luz del Día. La Tierra, primero concibió un ser igual a sí misma, capaz de cubrirla toda, Urano (Cielo) estrellado, que debía ofrecer a los dioses bienaventurados una base para siempre segura. La tierra dio a luz las altas Montañas, morada agradable de las diosas, las Ninfas, habitantes de los montes ondulados. También concibió el estéril piélago de hinchadas olas, Ponto (el mar), sin ayuda del tierno amor. Pero luego, de

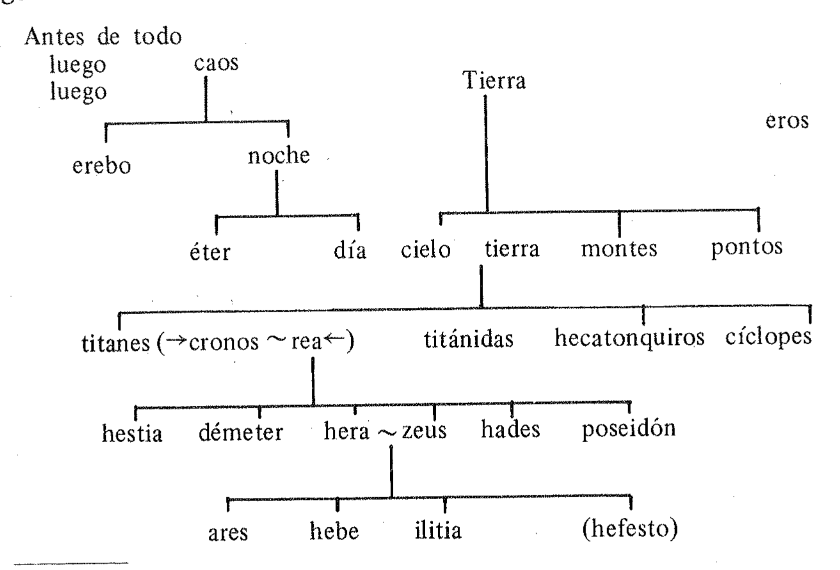
38. *Orphicorum fragmenta* 55 (abreviados: O.F.), reunidos por O. Kern, Berlín, 1922.

39. M.L. West: *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, pág. 1. De las *Teogonías* y de *Los trabajos y los días* de Hesíodo, existen varias ediciones en castellano (N. del T.).
40. *Ibídem*, págs. 12-13.
41. *Ibídem*, págs. 40-47.

los abrazos con Urano, la Tierra concibió Okéanos (Océano) de profundos remolinos, Caios, Críos, Hiperión, Japet, Teia, Rea, Temis y Mnemosine, Febe de áurea corona, y el amable Tetis. Depués de ellos vino al mundo el más joven, el dios de pensamientos pérfidos, el más temible de todos sus hijos: y Cronos se puso a odiar a su padre floreciente.[42] »

Viene luego la historia de Cronos, quien debilita a su padre Urano, el que impide a sus hijos subir a la luz. Y, para conservar el poder así conquistado, Cronos devora a sus hijos, Hestia, Demeter, Hades, y Poseidón, a medida que Rea los pare. Pero, engañado por una estratagema de Rea, Cronos se traga una piedra envuelta en pañales en lugar de Zeus. Así salvado, este último con la ayuda de Metis le hace absorber una droga a Cronos, que le obliga a devolver los niños que se había tragado. Estos, conducidos por Zeus declaran y salen victoriosos de una guerra con Cronos. Entonces Zeus se apodera del trono y establece un orden estable y definitivo, tras haber devorado a Metis, cuya astucia constituía un peligro para él, al compartir de esta suerte el poder. Asegurado de su preeminencia, Zeus reina en el cielo, Poseidón en el mar y Hades en el mundo subterráneo.

He aquí un cuadro genealógico que permite ilustrar esta teogonía:



42. *Théogonie,* 116-138; trad. de P. Mazon, algo modificada.

¿Qué conclusiones sacar de esta teogonía?

En primer término se observa este principio común a todas las teogonías y, según el cual, todos los seres provienen de un desorden inicial, y sólo se manifiestan como formas específicas, en la medida en que el medio informe del que salen queda sujeto a un proceso de división. Esto resulta sobre todo claro en la primera fase de esta teogonía, en donde todo parece ser que se produce a partir del caos inicial por fisiparidad de algún modo. Hay más. La historia de Urano tiene que ser entendida en esta perspectiva. Porque es contra una proximidad demasiado grande del Cielo y de la Tierra, que en realidad equivale a un retorno al desorden inicial y a lo informe, en la medida en que el Cielo, que no cesa de cubrir la Tierra, impide el nacimiento de sus hijos y detiene así el proceso de división en curso, contra el que Cronos reacciona debilitando a su padre. Este acto establece una distancia considerable entre el Cielo y la Tierra y pone en marcha el proceso de división interrumpido, permitiendo la aparición de nuevos seres, y de nuevas formas. Pero con Cronos, la teogonía adquiere un nuevo giro. El problema fundamental ya no es genético. Es político. En efecto, ese gesto de Cronos devorando a sus hijos, no puede compararse al de Urano, en la medida en que Cronos actúa positivamente, con vistas a asegurar la permanencia de su poder por eliminación de todos sus hijos en cuanto nacen, hijos capaces de cuestionar y reivindicar el poder que él ha tomado. Por lo demás la misma obsesión que encontramos en Zeus se traga a Metis, porque un oráculo le ha predicho que esta última le daría un hijo que lo destronaría, esta amenaza es tanto más verosímil por cuanto Zeus se ha hecho con el poder, con la ayuda de Metis y en detrimento de Cronos. Al devorar a Metis, Zeus asegura la perennidad de su poder, poder que comparte con Poseidón Hades, aunque conserva la preeminencia. De esta suerte observamos cómo se va estableciendo un orden estable y definitivo que nada puede ya amenazar. Esta teogonía explica igualmente el origen del hombre. En verdad, en la *Teogonía,* Hesíodo guarda silencio sobre el origen de los primeros hombres que otros autores vinculan con los Gigantes o los Meliades, que nacen de la sangre que brota del sexo cortado de Urano[43]. En cambio, en *Los trabajos y los días,*[44] describe de forma pormenorizada la

43. M.L. West: *Op. cit.,* comentario a los versos 50 y 187 de la *Teogonía.*
44. *Los trabajos y los días,* 106-201.

sucesión de las distintas razas de hombres: raza de oro, raza de plata, raza de bronce, héroe y raza de hierro. Como muy bien lo ha mostrado J.P. Vernant, el mito hesiódico de las razas, que se organiza en el marco de una lógica y de una ética dicotómicas, que opone la justicia a la desmesura, tiene que ser interpretado en la perspectiva de un sistema de tripartición funcional, que constituye el fundamento de la ideología indoeuropea, según ha establecido G. Dumézil. Los hombres de la raza de oro y los de la raza de plata representan la función real; de suerte que desconocen el trabajo y la guerra. Pero, mientras que los hombres de la raza de oro, que viven bajo el reino de Cronos, son el modelo del rey justo y piadoso, cuando desaparecen, resultan transformados en demonios epictonios, los de la raza de plata son exterminados por Zeus, que los transforma en demonios hipoctonios, porque entre ellos practican la injusticia que aparece como la consecuencia directa de su impiedad hacia Zeus, al que no le reconocen la soberanía. Por otra parte, los hombres de la raza de bronce y los héroes son los representantes de la función guerrera; de forma que no conocen el trabajo y practican sino la guerra. Pero, mientras los hombres de la raza de bronce, que hacen prueba de una desmesura puramente militar, no tienen derecho a los honores tras haber sucumbido a los golpes que se asestan los unos a los otros, los héroes, que constituyen la raza más justa desde el punto de vista militar y la más valiente, tras haber caído en la guerra, son transportados a la isla de los Bienaventurados, en donde llevan una vida semejante a la de los dioses. Por último, la raza de hierro, cuya existencia es esencialmente ambigua y ambivalente, representa la función productora. El origen amable de todos los sufrimientos del hombre, es Pandora, la mujer, que la ironía de los dioses se ha complacido en brindar al hombre, en castigo por haber aceptado el fuego robado por Prometeo. Bajo su doble aspecto de mujer y de tierra, Pandora encarna la función de la fecundidad que se manifiesta en la edad de hierro en la producción de los alimentos y en la reproducción de la vida.

Y de esta teogonía, que implica una cosmogonía y que se prolonga en una antropogonía, se desprende una ética general que define las relaciones de los hombres con los dioses y las bestias, y de los hombres entre ellos. En efecto, en la religión tradicional, el rito del sacrificio instituido por Prometeo, merced a la introdución del fuego en los hombres, a la par que constituye la senda normal de comunicación entre la tierra y el cielo, reafirma en su forma

propia, la división radical que separa los dioses de los hombres. Con la víctima sacrificada, torna a los hombres la carne muerta y corruptible; y a los dioses, el humo de los huesos, la fragancia de los perfumes y de los aromas. Además, el sacrificio sangriento, al estar indisociable de la cocina, indica ya en su propia forma, la distinción que separa a los hombres de los animales: el rechazo de la omofagia, es decir, la manducación de carne cruda. En cambio, con respecto a las relaciones de los hombres entre ellos, las cosas están mucho menos claras. Bien es verdad, que en relación con los hombres, las mujeres, que representan la ambigüedad por excelencia, permanecen en un estado de inferioridad. Confinadas en el hogar y por consiguiente en lo privado, las mujeres están excluidas del dominio público. Sin embargo, a nivel de la organización de la sociedad, la realidad económica, social y política nunca corresponderá en la Grecia antigua, al ideal de la tripartición funcional tal como ha sido ilustrado por Hesíodo en el mito de las razas, y tal como ha sido tomado por los pitagóricos y sobre todo por Platón, en particular en la *República**.

En oposición a Hesíodo, cuya teogonía se funda en la división, la cual sólo puede permitir la aparición y el establecimiento de un orden estable y definir a partir de un desorden que confina en lo informe, el orfismo desarrolla una teogonía, cuya fórmula atribuida a Museo, el discípulo de Orfeo, resume el principio director: «Todas las cosas proceden de una y se resuelven en la misma»[45]. Pero antes de describir esta teogonía, conviene plantearse la cuestión de su origen.

En el pasaje que se ha citado a comienzos de esta sección, se ha nombrado a Orfeo antes que a Hesíodo. Esta prelación de Orfeo sobre Hesíodo refleja perfectamente la opinión generalmente extendida en la Antigüedad, según la cual Orfeo fue el primer poeta de la Grecia antigua. Por supuesto que se trata de una leyenda alimentada por quienes se reclaman de los escritos de Orfeo. Porque, en realidad «Orfeo» no es más que un nombre que designa al autor mítico de una teogonía, de la cual sólo nos quedan unos fragmentos recopilados por última vez en 1922, por Otto Kern.

Y, para complicar aún más las cosas, estos fragmentos nos

---

* Versión castellana *La República*. Espasa Calpe. Madrid, 1971 (N. del T.).

45. Diógenes Laercio: *Proemio*, 2. Véase en castellano *Vida de los filósofos más ilustres*. Aguilar. Madrid, 1958 (N. del T.).

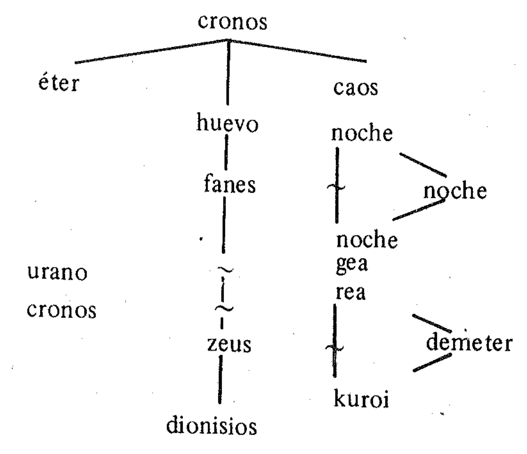
dan varias versiones de esta teogonía. El neoplatónico Damascio menciona tres: una que se encuentra en Eudemo, un discípulo de Aristóteles (O.F. 28); otra según Jerónimo y Helánicos (O.F. 54) y la de las *Rapsodias* en veinticuatro libros, de la cual Damascio afirma que es la «teogonía órfica usual» (O.F. 60). También se ha creído detectar en Aristófanes (O.F. 1) y en Platón (O.F. 16) testimonios sobre la teogonía órfica. Además, Apolonio de Rodas pone en la misma boca de Orfeo que acompaña a los Argonautas una teogonía original (O.F. 29). Por otra parte, Alejandro Afrodisio cita otra versión de la teogonía órfica (O.F. 107). Y por último, el pseudo-Clemente de Roma (O.F. 55-56) y Atenágoras (O.F. 57-59) mencionan como órficas a dos teogonías que se parecen a la de Jerónimo y de Helánicos. Afinando algo más, se podría prolongar esta ya larga lista.

Ante esta profusión de versiones, ¿qué partido tomar? Lo más cuerdo será admitir que una tradición que data por lo menos del siglo VII antes de Jesucristo, conduce, bajo el nombre de Orfeo, una teogonía, cuya transmisión equivale a una transformación constante, por el hecho mismo que el orfismo es una doctrina esotérica. Se comprende entonces que las distintas versiones escritas de esta teogonía, cuya más antigua redacción podría remontarse al siglo VI antes de Jesucristo, presentan tales diferencias las unas en relación con las otras. En estas condiciones, queda obligado utilizar, como versión de referencia, la de las *Rapsodias*, que ha sido en su mayor parte transmitida por los neoplatónicos y por apologistas cristianos, pero que ofrece la ventaja de constituir el testimonio más completo sobre la teogonía órfica. No obstante, esta oposición de principio en cuanto al método no prejuzga ninguna toma de posición a nivel de historia, en la que recientes descubrimientos podrían aportar profundas modificaciones.

Es con el transcurso del tiempo, Cronos, que nunca envejece, que empieza la teogonía de las *Rapsodias*. De Cronos nacen Eter y el Caos (O.F. 66). Luego, Cronos forma un huevo en Eter (O.F. 70). El huevo se abre en dos. De él sale Fanes, el primero de los dioses nacidos (O.F. 72). Maravillosamente hermoso y resplandeciente de luz, Fanes es representado con unas alas de oro sobre los hombros (O.F. 78) y cabezas de animales distintos (O.F. 79); también es bisexuado (O.F. 81). A él, portador de la semilla de todos los dioses, le llaman Fanes, Metis, Protógonos, Erikepaios, Eros y Dionisios (O.F. 86, 170). A Fanes le corresponde una

divinidad femenina, la Noche, que es su madre, su esposa y su hija a la vez (O.F. 105-109). Esta triplicación de la entidad femenina primordial puede explicarse por el hecho que siendo todas las cosas y que poseyendo los dos sexos, Fanes puede tener nada más que la parte femenina de sí mismo como madre, como esposa y como hija. Y es a la Noche, su esposa-hija, que Fanes transmite el poder (O.F. 101, 102). La Noche le da a Fanes dos hijos, Urano (Cielo) y Gea (Tierra) (O.F. 109), los cuales a su vez engendrarán en particular los Titanes y las Titánidas (O.F. 114 sig.), y por consiguiente Cronos y Rea. Aquí se sitúan las historias, similares a las que cuenta Hesíodo, de la mutilación que Cronos inflige a Urano (O.F. 127) y del subterfugio que Rea utiliza para salvar del engullimiento por Cronos a Zeus que toma el poder (O.F. 148-157). Pero, llegado a esta fase, el proceso de generación y por consiguiente de división se detiene. Siguiendo los consejos de la Noche, Zeus se traga a Fanes. Y, a partir de la unidad así reconstituida en él, que deviene el comienzo, el medio y el fin de todas las cosas, crea el universo (O.F. 168). Y, al igual como en el caso de Fanes, la divinidad femenina, que es su paredro se ve sujeta a un proceso de tripartición, puesto que ella es a la vez su madre, su esposa y su hija, bajo los nombres de Rea, Demeter y Kuroi (O.F. 145, 198). Ahora bien, bruscamente, es a un Dionisios todavía niño al que Zeus transmite el poder (O.F. 207). Pero, como Fanes también lleva los nombres de Protógonos, Erikepaios, Eros, Metis, y Dionisios, es en Dionisios que el fin se torna principio y que todo puede empezar de nuevo.

He aquí un cuadro genealógico que permite ilustrar esta teogonía:



Esta teogonía se desarrolla en tres fases que están marcadas por una tensión entre la unidad y la división. En una primera fase, Cronos deja en Eter el huevo inicial, cuya forma, a nivel de la naturaleza, representa por excelencia la unidad generadora. De este huevo, surge Fanes quien, aunque engendra la división, no deja de ser un ser, en el que coinciden todos los contrarios; de ahí sus relaciones múltiples con la entidad femenina que es su paredro. Y, a raíz de una serie de divisiones, que permiten la aparición de otras varias divinidades, Zeus recompone la unidad de todas las cosas tragándose a Fanes. Luego, en la fase de división de este segundo momento, crea el universo. Por último, viene Dionisios, que tiene el mismo nombre que Fanes y que constituye el personaje central de la antropogonía órfica.

Es, en efecto, a Diosinios, siendo todavía niño, a quien Zeus transmite su poder. Pero los Titanes, que han recobrado vida en el nuevo orden de cosas creado por Zeus están celosos del niño, y conspiran contra él. Lo seducen con juguetes, y luego lo matan. Lo cortan en pedazos que adoban según el arte de una cocina que invierte la del sacrificio tradicional, como lo ha mostrado perfectamente Marcel Detienne, y se lo comen. Pero Atenea logra rescatar el corazón y se lo lleva a Zeus, a fin de que éste pueda renacer a Dionisios. Los Titanes por su parte, son alcanzados por los rayos de Zeus, y quedan reducidos a cenizas. Y de sus cenizas nacen los hombres (O.F. 210 y siguientes).

Como en el caso anterior de esta teogonía, que implica una cosmogonía y que se extiende a una antropogonía, se desprende una ética general. Etica que define las relaciones de los hombres con los dioses y los animales, y de los hombres entre ellos. El orfismo es, ante todo, un movimiento de protesta a nivel religioso, contra la distancia que separa a los hombres de los dioses. Ahora bien, como hemos visto, en la relación tradicional, es el sacrificio de tipo prometeico, indisociable de cierto arte culinario, lo que constituye el paradigma de esta división. Bajo esta perspectiva, cambiar de régimen alimentario, significa poner en causa el conjunto de las relaciones entre los hombres y los dioses, y entre los hombres y los animales. De suerte que, a través del mito de Dionisios, el orfismo enseña el rechazo a todo sacrificio sangriento, del cual invierte la práctica tradicional, porque este ritual reproduce, bajo una forma disfrazada, el crimen de los Titanes contra Dionisios. La unión verdadera del hombre con Dionisios, de la que participa, no podrá por lo tanto ser consumada, hasta

cuando no haya reconocido su filiación con los Titanes, y que el hombre se haya purificado absteniéndose de comer alimentos cárnicos. Para los órficos, éste es por lo demás, el único medio, junto con la práctica de las iniciaciones que reproduce precisamente la muerte de Dionisios llevada a cabo por los Titanes, de escapar del ciclo del nacimiento y de la muerte, prolongándose en reencarnaciones sucesivas bajo formas no solamente humanas, sino también animales (O.F. 224). Por ello, el alimento a base de carne, muerte y canibalismos se equivalen. De suerte que será sólo evitando este triple crimen como el hombre podrá alcanzar la unión con los dioses, realizando Dionisios en sí mismo, la síntesis de todos los demás dioses. Por otra parte, en lo que se refiere a las relaciones de los hombres entre ellos, se encuentra muy poca cosa en la tradición órfica. Sin embargo, al criticar de forma tan radical el acto religioso, acto sobre el cual se basan los Estados griegos, es decir, el sacrificio sangriento, el orfismo sólo puede aparecer como un movimiento de contestación de esos mismos Estados. De este modo, y pese a que nunca se halla realmente en conflicto abierto con ellos, el orfismo siempre se mantiene al margen de esos Estados, constituyendo una comunidad espiritual que tiene por principio una continuidad completa entre todos los seres, y que por ello, se opone a la comunidad política, cuyo fundamento reside en una discontinuidad jerárquica entre estos mismos seres.

Bajo esta perspectiva, el modelo órfico adquiere, sobre estos puntos, una postura contraria a la del modelo hesiódico. Mientras que el segundo, sobre el cual se funda la religión oficial, insiste en la estabilidad y el carácter definitivo de la división que permite el paso del desorden al orden que describe esta teogonía, el primero, que se desarrolla en el seno de una religión de misterios, reconociendo la necesidad de una división para garantizar este paso del desorden al orden, insiste, en cambio, en la unión que precede, pero que sobre todo tiene que seguir a esta división. Y tal vez sea en el campo ideológico delimitado por estos dos modelos teogónicos, de los que en varias ocasiones se ha tratado de poner de relieve los puntos de divergencia y de convergencia con las teogonías orientales, que tomaron raíz los primeros sistemas filosóficos de la Grecia antigua.

La mejor edición, precedida de una introducción y acompañada de un comentario de la *Teogonía* de Hesíodo, es la de M.L. West: *Hesiod, Theogony,* Oxford, 1966. Por otra parte. P. Mazon ha publicado en 1928, una edición junto con una traducción francesa y precedida de introducciones apropiadas, de estas tres obras de Hesíodo: *Théogonie, Les Travaux et les Jours y Le Bouclier,* París, Les Belles Lettres, 1928, 1960. En 1914, P. Mazon ya había hecho una edición seguida de un comentario de *Les Travaux et Les Jours,* París, Hachette, 1914.

Sobre el mito de las razas y sobre el mito de Prometeo, es preciso leer los artículos de J.P. Vernant: «Le mythe hésiodique des races», en *Mythe et pensée chez les grecs,* París, Maspero, 1965, 1966, págs. 19-47; y «Le mythe prométhéen chez Hesíodo», en *Mythe et société en Grèce ancienne.* París, Maspero, 1974, págs. 177-194. Edición española *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Ariel, Barcelona, 1973 (N. del T.).

El problema de la tripartición funcional en el mundo indoeuropeo, constituye el tema mayor de la inmensa obra de G. Dumézil; para una rápida visión de conjunto conviene leer: *L'Ideologie tripartite des Indo-Européens,* Bruselas, Latomus, 1958.

Y, para tener una idea de la organización económica, social y política de las distintas épocas de la Grecia antigua, la obra en francés más reciente, la más simple y más clara es la de M. Austin y de P. Vidal-Naquet: *Economies et sociétés en Grèce ancienne,* París, Armand Colin, 1972-1974.

Los fragmentos órficos han sido reunidos por O. Kern: *Orphicorum fragmenta,* Berlín, 1922, 1972. En idioma francés la traducción del libro de W.K.C. Guthrie: *Orphée et la religion grecque* (trad. del inglés por S.M. Guillemin), París, 1956, es la única obra de conjunto sobre el orfismo. Un informe de los recientes descubrimientos relativos a los escritos órficos ha sido presentado por P. Boyancé: «Remarques sur le Papyrus de Deverni», in *Revue des Etudes Grecques,* 87, 1974, págs. 91-110.

Por otra parte, el mejor estudio sobre la significación de la muerte de Dionisios por los Titanes es, sin lugar a dudas, el de M. Detienne: «Dionysos mis à mort ou le bouilli rôti», in *Annali della scuola normale superiore di Pisa, Classe di lettere e Filosofía,* Serie III, vol. IV, n.º 4, 1974, págs. 1193-1234. Este estudio ha sido reeditado con algunas modificaciones por M. Detienne en *Dionysos mis à mort,* París, Gallimard, 1977, págs. 163-217.

En lo concerniente a las relaciones entre las teogonías de la Grecia antigua y las de Oriente, además de la obra ya citada de M.L. West, pags. 1-16 y de la obra también citada de W.K.C. Guthrie, págs. 101, 108, conviene consultar P. Walcot: *Hesiod and the near East,* Cardiff, 1966.

Por último, sobre las relaciones entre teogonía y filosofía en la Grecia antigua, hay que leer F.M. Cornford: *From religion to philosophy,* London, 1912, y también *Principium sapientiae,* Cambridge, 1952; H. Fränkeln: *Dichtung und Philosophie, Munich, 1951, 1962;* C. Ramnoux: *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque,* París, Flammarion, 1952 (los cuadros genealógicos que se encuentran en la presente sección han sido inspirados en los que hay al final de este libro); y por último, J.P. Vernant: *Les origines de la pensée grecque,* París, P.U.F., 1962-1969.

CAPITULO III

LAS ETICAS DE ASIA

1

EL CONFUCIANISMO

por Jean Lagerwey

En la sección del capítulo anterior[1], hemos visto cómo se fijaban los límites ontológicos en el seno de los cuales evolucionará China. En la presente sección, contemplaremos esencialmente el desarrollo epistemológico de la escuela confuciana en respuesta a la primera gran crisis del sistema.

Esta crisis duró unos cinco siglos: es el tiempo que habrá sido preciso para pasar del reinado feudal de los Cheu (en que una multitud de pequeños Estados, concentrados en el norte de China y que muy a menudo tenían vínculos familiares con el rey, enviaban su tributo), al imperio burocrático inmenso de los Tsin, en el que el poder vive de impuestos. En el cuerpo de este pasaje presenciamos la aparición de especialistas de todo tipo, incluidos, como luego se verá, especialistas en moralidad: en efecto, la nueva

1. Véase página 44.

clase de burócratas irá insertándose entre el poder y el pueblo, entre arriba y abajo. Esta clase, ying en relación con el emperador, yang en relación con las masas, conservará tres de las «Cien escuelas» del período de crisis: una, el legismo, estructuralista como su nombre indica, observará el mundo desde el punto de vista del poder; otra, el taoísmo, adoptará los colores del pueblo; entre las dos, el confucianismo se convertirá en la ideología propia de esta clase de mediadores que son los mandarines.

Hay que tener siempre presente que es la misma clase —la que habla al emperador en nombre del pueblo y al pueblo en nombre del emperador, la clase también que durante dos mil años, escribirá la historia de las dinastías, la clase en suma, que conservará el monopolio de la palabra—, la que ha admitido la supervivencia de esas tres escuelas. Si lo ha hecho, seguramente ha sido porque no podía hacerlo de otra manera, teniendo en cuenta la base social que tenían las dos escuelas «heterodoxas». Pero la existencia de una coacción sociológica no debería evitar que viéramos la flexibilidad, el realismo, que han dado como resultados a nivel de las mentalidades y de las ideologías.

Durante el período imperial había tres escuelas; y en el seno del propio confucianismo, había tres tendencias: la tendencia estructuralista fundada por Hsun-tse; la tendencia populista fundada por Mencio; y por último en el centro, la tendencia que no tiene más nombre que el del Maestro, el confucianismo. Analizaremos aquí la relación del nacimiento de estas tres tendencias con el tiempo, y con la evolución de la crisis.

Establezcamos primero las fechas: Confucio, -551 -479; Mencio, ¿-372 -289?; Hsun-tse, ¿-298 -238?. La evolución se realiza, por lo tanto, de centro-izquierda-derecha, por lo menos en apariencia.

Consideremos luego a estas escuelas a través de la forma literaria: se trata de filosofía, lo que ya representa un cambio en relación a los tiempos de los *Clásicos.* En primer lugar, hemos visto un libro de imágenes sin palabras, luego libros de historia y de poesía lírica; he aquí que ahora tenemos textos de filosofía: pasados quedan los tiempos del discurso autoritario planteado frente al canto espontáneo; la discusión se impone a los tiempos. Pero en el seno de esta discusión también se da la evolución: Confucio habla a sus discípulos; Mencio habla a los reyes; Hsun-tse escribe. Confucio no escribe: explica, educa; es a las notas de sus discípulos a las que, sin duda, se debe «su» libro, que

no es más que una lista de palabras anecdóticas. Mencio parece haber escrito por lo menos una parte del libro al que se une su nombre: en él le vemos sin embargo, hablando, intentando por todos los medios a su disposición (y dispone de todo un arsenal de medios) *convencer* a sus interlocutores. A veces se tiene incluso la impresión que los discípulos están sólo presentes para desatar su lengua y ser convertidos: el estilo de Mencio sigue siendo anecdótico con relación al entorno; en el fondo es retórico. Vemos ya en Mencio, por lo tanto, esbozarse un movimiento de repliegue sobre sí mismo; este movimiento alcanza su término con Hsun-tse, que ya no habla a nadie y que por el contrario, busca un lugar tranquilo donde elaborar su sistema de paz. Nada más brutal que produzca ensayos.

La evolución en el tiempo, se hace por consiguiente, más bien de izquierda a derecha, de la flexibilidad de la palabra anotada en lo vivo, a través de una ruptura marcada por una forma ni plenamente anecdótica ni plenamente retórica, a la rigidez de la escritura individual que pretende ser valedera para todas las épocas. Esta evolución, en el tiempo es, como se verá, la evolución interna propia del movimiento: el confucianismo es un movimento conservador y aristocrático; en tanto que discurso del poder, es inevitablemente racionalista y moralista. La evolución centro-izquiera-derecha, por consiguiente, representa bien el movimiento aparente, es decir, visto del exterior: es la disposición espacial, estructural, de la escuela confuciana, que representa las tres tendencias permanentes.

Consideremos el fondo común de estas tres tendencias:

1. La sociedad se ordena a partir de la familia; la familia se organiza en torno del padre. Idea ésta que ya hemos encontrado en el *Shu-king*. Pero si esta idea sigue vigente en el dominio privado en el transcurso de toda la historia de China, hasta 1949, no era ya más que un deseo piadoso en política, y esto ya era así en tiempos de Confucio.

2. Lo que distingue al hombre del animal, es su capacidad de discernimiento moral. Su primera tarea en la vida será, por consiguiente, cultivarse, y buscarse un maestro que le sirva primero de modelo, analizarse constantemente para cerciorarse de su integridad y de sus progresos en la senda de la caridad luego. Cabe observar de paso, que una definición moral del hombre implica, en China como en Israel, una igualdad de principio de todos los hombres; la definición intelectual de los griegos antiguos, en cambio, plantea la desigualdad de los hombres como dato de base.

3. Lo que distingue al hombre civilizado del bárbaro, son los ritos, los ritos que separan a los sexos, las edades, y las clases, es decir, arriba y abajo.

4. Como el gobierno por la fuerza no puede tener éxito, y el gobierno de especialistas no tiene alma, el soberano tiene el deber de rodearse de hombres virtuosos, cultos, íntegros, caritativos, sin prejuicios. La enseñanza de los *Clásicos* que brindaban los maestros de la escuela confuciana iba destinada a formar tales hombres.

En suma, el centro del hombre, es su corazón. Contra los hábitos del corazón y sus razones, la fuerza de las leyes, de las armas, y de la razón —todo cuanto venga del brazo derecho y del cerebro izquierdo—, no logrará nada. Solamente, es preciso cultivar las buenas costumbres en un medio correcto: lo que se le da al pueblo con la mano izquierda, se le toma de nuevo con la derecha.

Confucio

Tal vez resulte oportuno ver hasta qué punto las afirmaciones anteriores sobre el confucianismo en general, se encuentran ya en el Maestro, sobre todo que su versión es, por así decirlo, «canónica».

1. La familia:

«Un hijo tiene que consultar la voluntad de su padre, mientras su padre está en vida, y sus ejemplos, cuando está muerto. Si durante tres años después de la muerte de su padre, el hijo imita su conducta en todas las cosas, podrá decirse que practica el amor filial.» (Couvreur: *Los cuatro libros*, pág. 74).

«Si el príncipe cumple con celo sus deberes hacia sus padres y sus antepasados, el amor filial florece en el pueblo». (8/2, pág. 154.)

2. El cultivo de sí:

«No tengan pena los que no tienen una responsabilidad; dénse algo de pena quienes deseeen verse elevados a la dignidad de tener una responsabilidad. No tengan pena de que nadie les conozca; trabajad para ser dignos de ser conocidos». (4/14, pág. 104).

«El sabio se aplica en ser lento en sus discursos y diligente en sus acciones». (4/23, pág. 106).

«La sabiduría toda de nuestro maestro consiste en perfeccionarse a sí mismo y en amar a los otros como a uno mismo.» (4/15, págs. 104-105).

«El sabio ama a todos los hombres, y no es parcial con ninguno». (2/14, pág. 80).

3. El arriba, el abajo, y los ritos:

«King, príncipe de Tsi, interrogó a Confucio sobre el arte de gobernar. Confucio respondió: "Que el príncipe cumpla sus deberes de príncipe, el súbdito sus deberes de súbdito, el padre sus deberes de padre, el hijo sus deberes de hijo".» (12/11, pág. 204.)

«La virtud del príncipe es como el viento; la del pueblo, es como la hierba. Cuando sopla el viento, la hierba siempre se inclina (el pueblo imita al príncipe)». (14/18, pág. 206).

«Se puede conseguir que el pueblo practique la virtud; pero no se le puede dar un conocimiento razonada». (8/9, pág. 156).

De paso cabe observar que la campaña «anticonfucio» que se lleva a cabo en la China de hoy, apunta sobre todo a este aspecto jerárquico del confucianismo.

4. El buen gobierno:

«Si el príncipe conduce al pueblo mediante leyes y lo sujeta en la unidad mediante los castigos, el pueblo se abstiene de hacer el mal; pero desconoce la vergüenza. Si el príncipe dirige al pueblo con sus buenos ejemplos, y hace que reine la unión, respetando los usos, el pueblo se avergüeza de hacer el mal, y se vuelve virtuoso». (2/3, pág. 77).

«Si el príncipe eleva a las responsabilidades a hombres virtuosos, y aleja a todos los hombres viciosos, el pueblo estará satisfecho». (2/19, págs. 81-82).

Este aspecto del confucionismo, en cambio, no ha sido en modo alguno olvidado en la China maoísta, en donde se elogian los méritos de tal hombre o de tal comuna modelo y en donde se denigra a los «expertos» que no son «rojos», es decir, virtuosos.

Pero, ¿cómo llegar a conocer la Senda de la Virtud? ¿Cómo es que unos lo logran y otros no? Primero es preciso insistir sobre la semejanza de los hombres en cuanto a la posibilidad de acceder a la virtud:

«Por su naturaleza los hombres son todos semejantes; difieren sólo por los hábitos que contraen.» (17/2, pág. 262).

En otro lugar, Confucio dice que «el conocimiento no es innato en mí.» (7/9, pág. 144).

Pero, si recordamos que, mientras afirma lo poco que importa la palabra en relación con la práctica (véase anteriormente, 4/23, pág. 101), Confucio distingue «el pueblo» del sabio por la capacidad de este último de practicar *y* conocer (véase anteriormente, 8/9, pág. 101), veremos toda la importancia de esta retractación..., y de lo que sigue: «Pero amo a la Antigüedad, y me entrego al estudio con fervor». La naturaleza puede naturalmente, predisponer a unos mejor que a otros, a seguir la buena Senda, pero lo que cuenta sobre todo el el *trabajo:*

«En una aldea de diez familias, seguramente hay hombres a quienes la naturaleza, como a mí, les ha brindado con disposiciones de fidelidad y de sinceridad; pero no hay hombres como yo que trabajan para conocer y practicar estas virtudes.» (5/27, pág. 120).

Por doquier, Confucio hace hincapié en el trabajo, que consiste en el estudio de la Antigüedad, junto a la reflexión sobre sí mismo. Confucio dice de sí, por ejemplo, que se «entrega a la Antigüedad con afecto y confianza», y que lo único que hace es «transmitir» la enseñanza de los Antiguos y que «nada de nuevo inventa» (7/1, pág. 136). Dice que se «inició al estudio de la sabiduría» a los quince años de edad, y que luego:

«A los cincuenta años conocía las leyes de la Providencia; a los sesenta, comprendía, sin necesidad de reflexión, todo cuanto oían mis orejas; a los setenta años, siguiendo los deseos de mi corazón, no transgredía ninguna norma.» (2/4, pág. 77).

Vemos cómo se trata de un trabajo de largo alcance; y en otro lugar dice Confucio que sólo la muerte pone término.

¿Por qué? No porque sean numerosas y complicadas las palabras de los Antiguos, sino porque hay que ponerlas en práctica, lo que exige que se las entienda desde el interior. Comprensión del interior que sólo progresivamente se adquiere, por experiencia personal:

«La virtud perfecta consiste en juzgar a los demás según uno mismo, y tratarlos como uno quisiera ser tratado.» (6/26, pág. 136).

«Si viaja con dos compañeros (virtuoso uno y vicioso el otro), ambos me servirían de maestros. Observaría lo que de bueno tiene el primero, y lo imitaría; los defectos que viera en el otro, trataría de corregirlos en mí mismo.» (7/21, pág. 145).

El papel del *Libro rojo** y las sesiones de autocrítica, ¿es acaso ajeno a esta moral de la «lectura interior» de Confucio? Por supuesto, que en la China antigua, eran muy pocos los que tenían los medios de estudiar y de reflexionar, y por ello, la igualdad efectiva quedaba reducida a nada. Pero, ¿en aquella época, y sobre la base económica que prevalecía, hubiera podido ser de otra forma?

Mas, concluyamos con Confucio, con un análisis retrospectivo, porque el éxito de su enseñanza se explica menos por algunas nuevas doctrinas que él habría formulado a su debido tiempo, que por la solidaridad de todo su enfoque con el espíritu de los *Clásicos,* empezando por el *Yi king:* podría observarse en Confucio —a la inversa de lo que ocurre con sus herederos, cada vez más sistematizantes porque están cada vez más cerca del poder— un aporte político a la lógica del *Clásico de las mutaciones.* Hay en primer lugar esta dialéctica constante entre estructura y movimiento: estudio produce reflexión, produce práctica, produce reflexión, produce estudio, produce práctica. En esta dialéctica, es poco el sitio que queda para la palabra, que tendría tendencia a sustituir a la práctica. Con los principios no se transige, pero siempre hay que adoptar su aplicación a la situación:

«K'iu no se atreve a ir hacia adelante; yo lo empujaba hacia adelante. Iu tiene tanto ardor y audacia como dos; lo he parado y lo he echado hacia atrás.» (11/21, pág. 193).

«Nada hay que se tenga absolutamente que arrojar o conservar». (18/21, pág. 281). Hay que estar atento a todas las manifestaciones del otro para lograr entenderlo —aun— desde el interior:

«Si consideramos las acciones de un hombre, si observamos los motivos que lo empujan a la acción, si examinamos lo que le hace feliz, ¿podrá este hombre ocultar lo qué es?» (2/10, pág. 80).

Por último y, sobre todo, al Tao se le puede a la vez asir, siempre conocido porque es estructural, y no se le puede asir, porque se manifiesta en el tiempo:

«Ien Iuen decía con un suspiro de admiración: "Cuanto más considero la doctrina del Maestro, tanto más elevada la encuentro; cuanto más la escruto, tanto más me parece imposible comprenderla enteramente; creo verla delante de mí, y súbitamente

* Hay varias ediciones en castellano. (N. del T.).

me doy cuenta de que está detrás de mí. Felizmente, el Maestro enseña con orden y método... Aunque quisiera pararme, ya no lo podría"» (9/10, págs. 165-166).

Pero, aunque quede mucho camino por recorrer, no impide que se pueda «descubrir el Tao por la mañana y morir contento por la noche». (4/8, pág. 103).

Mencio

Finalmente, todo cuanto Confucio dice, apenas sobrepasa el sentido común. Mencio en cambio, no quiere limitarse más a las máximas equilibradas y evidentes. Mencio tiene que sostener un combate. Se sitúa a la izquierda como defensor de la gente humilde:

«Vuestros perros y vuestros cerdos se comen el alimento de los hombres, a saber, el grano del tributo; y vosotros no sabéis disminuir vuestras exigencias. Por los caminos se encuentra a hombres muertos de hambre; y vosotros no sabéis abrir vuestros graneros a los indigentes. Los hombres perecen, y vosotros decís: yo no soy quien los hace perecer, sino la falta de cosecha. ¿No es como si alguien tras haber matado a un hombre con su espada dijera: "No soy yo quien lo ha matado, sino mi arma"? Príncipe, cesad de dar como pretexto la falta de cosecha; de todas las regiones del imperio acudirá la gente.» (1.1.3, pág. 306).

Mencio se sitúa a la derecha como filósofo realista del poder:

«Gobernar un Estado es cosa fácil; basta con no ofender a las grandes familias.» (4.1.6, pág. 467).

Mencio se sitúa abajo, hombre como los demás:

«Chu tzeu (ministro del príncipe de Tsi) dice: «Maestro, el rey ha ordenado que se le espíe, y ver si sois diferente de los otros hombres. —¿En qué sería yo diferente de los otros hombres? respondió Mencio. Iao y Chuenn eran semejantes a los demás hombres.» (4.2.32, pág. 506).

Mencio se sitúa arriba, seguro de su condición de aristócrata:

«Comúnmente se dice: "Unos se dan a las tareas de la inteligencia, otros a las del cuerpo. Los que se dan a las tareas de la inteligencia, gobiernan; los que se dan a las tareas de los brazos, son gobernados. Los que son gobernados, atienden al cuidado de los gobernantes; los que gobiernan son mantenidos por

sus subordinados". Tal es la ley universal que siempre ha regido al género humano.» (3.1.4, págs. 422-423).

Mencio tiene que sostener un combate. Por otra parte se le ha reprochado esta combatividad; he aquí lo que responde:

«En nuestros días, no aparece un sabio soberano que restablezca el orden en su imperio; los príncipes se entregan a la licencia. Los letrados que permanecen en la vida privada, se entregan a discusiones insensatas. Los principios de Iang Chu y de Me Ti se han divulgado por todo el imperio... El sectario de Ian Tchu sólo piensa en sí mismo; lo que es no reconocer al príncipe. El sectario de Me Ti ama a todos los hombres igualmente; lo que es no reconocer al padre. No reconocer ni príncipe ni padre, es asemejarse a los animales... Con este temor, yo sostengo la doctrina de los antiguos sabios; yo combato a Iang Chu y a Me Ti; yo rechazo los malos principios... ¿Acaso me gusta discutir? Yo no puedo evitar de discutir.» (3.2.9, págs. 453-454, 456).

¿Será por consiguiente porque reina el desorden? Sí, ¿pero no ha dicho Confucio que el imperio está mal gobernado, que el hombre virtuoso se retira para cultivarse (8/13, pág. 158)? ¿Será porque el florecimiento de escuelas heterodoxas pone en peligro de agravar el desorden? Sí, pero:

«La virtud nunca va sola; un hombre virtuoso siempre atrae imitadores.» (4/25, pág. 106).

Entonces, ¿qué es lo que ocurre? ¿Por qué se entrega a ese combate furioso que ha dado nacimiento a este estilo potente y seductor a la vez? ¿Por qué? El propio Mencio nos da la respuesta:

«De poco sirven la prudencia y la perspicacia, si no se sabe aprovechar la ocasión... Ahora, resulta fácil llegar a gobernar todo el imperio... Nunca el imperio ha estado tanto tiempo sin un sabio soberano; nunca las miserias y los sufrimientos del pueblo han sido mayores bajo un gobierno tiránico como en nuestros días. El que tiene hambre no es exigente en la elección de los alimentos.» (2.1.1, págs. 357-358).

Lo que ocurría era que los tiempos eran favorables... a la lucha por el poder. Los múltiples Estados feudales han quedado reducidos a seis o siete; la casa real de los Cheu está a punto de desaparecer; en el horizonte ya se perfila el imperio: ¿a manos de quién irá el poder? Los reyes buscan cada uno la receta milagrosa, concediendo así un poder mayor a los intelectuales de todas las escuelas, obligando en particular a Mencio a salir del impreciso pensamiento confuciano; Mencio tiene que definir y fundar la doctrina, demostrar su utilidad. De esta suerte se le saca de sí mismo, de algún modo queda descentrado, y este descentramiento provoca un movimiento de repliegue:

«Verdaderamente grande es aquél cuyo corazón está como el día en que nació.» (4.2.12, pág. 490).

«Todos los hombres tienen un corazón compasivo.» (2.1.6, pág. 374).

«En nosotros está el principio de todos los conocimientos. La mayor felicidad posible es la de ver, al examinarse uno mismo, que nada falta a su propia perfección. Si alguien se esfuerza por amar a los demás como a sí mismo, la perfección que busca la tiene muy cerca de él.» (7.1.4, pág. 609).

Si Mencio está presente un poco en todas partes, y que unas veces se muestra rígido y otras seductor, ello es porque se sitúa en el centro. Pero ese centro, que para Confucio era estable y plenamente resentido en todo instante, está por descubrir en Mencio: donde en Confucio se ven todas las estrellas gravitar alrededor de la estrella polar (2/1, págs. 76-77), imagen de su propia certidumbre de que está en la buena Senda, ahí encontramos en Mencio, un mundo de extremos a la búsqueda frenética de un centro:

«Ahora, en todo el imperio, entre los pastores de los pueblos, no queda ninguno al que no le guste hacer perecer a los hombres. Si hubiera uno..., los pueblos todos irían en pos de él naturalmente como el agua baja hacia los valles. Correrían hacia él con el ímpetu de un torrente. ¿Quién podría detenerlos?» (1.1.6, págs. 310-311).

En todo el pensamiento de Mencio se esboza un mundo en movimiento, un continuo ir y venir; para el individuo esto significa, en primer lugar el movimiento exterior, acompañado a menudo de una tentación, y luego la vuelta al centro:

«El oficio de las orejas y de los ojos no es pensar, y a éstos les engañan las cosas exteriores. Las cosas exteriores están en relación con las cosas desprovistas de inteligencia, a saber, con nuestros sentidos, y lo único que hacen es seducirlos. La mente tiene el deber de pensar. Si ésta reflexiona, logra alcanzar el conocimiento de la verdad; si no, no lo logra.» (6.1.15, pág. 578).

«(El que cultiva la sabiduría), aprende de ella todos los preceptos y los expone claramente, (no para hacer gala de una vasta erudición), sino para volcarse luego a sus conocimientos, y hacer de ellos un resumen.» (4.2.15, págs. 490-491).

Y este regreso al centro siempre tiene la misma finalidad:

«La perfección natural es obra del Cielo; aplicarse para recuperar la perfección natural, es tarea del hombre. Un hombre totalmente perfecto siempre logra conquistar la confianza.» (4.1. 13, pág. 474).

Hsun-tse

Con el trato de Hsun-tse, el hombre queda totalmente descentrado, arrancado a sí mismo, no sabe más dónde se encuentra:

«Toda la desventura del hombre llega poque él está obsesionado por un aspecto de la Verdad, sin entender los grandes principios (cap. 21: "Disipar las obsesiones").

«La naturaleza del hombre es mala; lo que el hombre hace de bueno es por la cultura. Por naturaleza al hombre le gusta el provecho: si se deja llevar por esta inclinación nacen la lucha y el saqueo, y desaparecen la educación y la cesión. El hombre nace plenamente celoso y odioso: si se deja llevar por esta inclinación nacen el robo y la mutilación, y desaparece la lealtad y la fidelidad. El hombre nace con los deseos de los ojos y de las orejas, ávido de armonía y de belleza: si se deja llevar por esta inclinación, nacen la licencia y el desorden, y desaparecen los ritos y las normas, todo cuanto hay de refinado.» (Cap. 23: «La mala naturaleza.»).

Así, en un estilo de encadenamientos misántropos, Hsun-tse busca pelea con Mencio. Pero observaremos que no se trata por desprecio hacia el proyecto de sociedad menciana; se trata de que el centro del hombre ya no es más accesible: el hombre se ha vaciado, es decir, la antigua sociedad ha muerto. Pero donde, para Chuang-tse, filósofo taoísta, que no tiene ningún poder que preservar, «el hombre vacío» es una revelación, una liberación; para el filósofo del poder «el hombre vacío» es malo y por lo tanto precisa de genios salvadores.

«Motivo por el cual en primer término es preciso ser transformado por la disciplina del maestro, ser instruido por los ritos, para alcanzar la educación y la cesión, armonizarse con la cultura, y por ahí volver al orden.» (Cap. 23, continuación de la cita anterior).

Es preciso insistir sobre el hecho de que la tentación exterior, también expresada por una epistemología sensualista en Hsun-tse, va acompañada por un repliegue sobre sí mismo, de una doctrina de autocrítica mucho más severa (aunque todavía no es masoquista), que la de Confucio o de Mencio:

«La finalidad del estudio es la unificación. El que unas veces entra y otras veces sale es un hombre del común.» (Cap. 1.º: «Estímulo para el estudio»).

La frase «una vez salir, una vez entrar» designaba un movimiento dialéctico defendido por los taoístas... De esta suerte, el último confuciano de antes del imperio es partidario de esta unificación rechazando de un lado todo cuando es de la naturaleza para poner al pueblo en su sitio, y, de otro, conservar lo suyo:

«Si un rey se elevase, seguramente respetaría la antigua usanza de ciertas palabras e inventaría otras... Si noble y humilde son términos claros, si están discriminadas las palabras igual y distinto, no existirá ni la falta de comprensión de la voluntad del rey, ni las calamidades de las empresas (reales) que no se realizan: he aquí porque existen los nombres.» (Cap. 22: «Rectificación de los nombres».).

Y aquí tenemos el movimiento confuciano llegado a su término: convertido en una doctrina de la palabra que estructura, ordena, conjugada con la lógica de la identidad. Doctrina y lógica, ambas sirven para ocultar una ocupación y una justificación de la toma del poder.

BIBLIOGRAFIA

El *Mencio* y las *Conversaciones de Confucio* se encuentran en los *Cuatro Libros,* trad. de S. Couvreur.

No hay traducción francesa de Hsun-tse; en inglés: *Hsün Tzu, Basic Writtings,* trad. de B. Watson, Columbia University Press, 1963.

2

EL BUDISMO

por Jean Lagerwey

«Los trabajos de los sociólogos han puesto de relieve un hecho capital: los parámetros del pensamiento no son universales y el útil mental de cada civilización, o desde un punto de vista más limitado, de cada sociedad, depende en gran medida de su constitución social...

«El budismo, con sus grados de santidad perfectamente definidos, nació en un país en donde precisamente las castas siempre tuvieron una importancia extrema. Según los textos, sólo tras haber cultivado las prácticas durante períodos cósmicos incalculables se puede devenir Buda o elevarse solamente de un peldaño. Aquí radica toda la dificultad de este paso. Al extremo opuesto, la doctrina búdica que tuvo más éxito en China, la del *dhyana* (Ch'an en chino, Zen en japonés), admite que se puede alcanzar la liberación no solamente en una vida, sino en el espacio de un solo pensamiento... Un hecho caracteriza a la civilización china, la

posibilidad que tiene —cosa que de hecho se produce— un simple particular, un hombre común de elevarse a las más altas de las posiciones sociales.[2] »

Los sociólogos también nos han enseñado a comprender la religión como expresión de una comunidad, expresión esencial incluso por simbólica, metafórica, concentrada. Los ritos reúnen a toda la comunidad para celebrar su constitución en un «nosotros»; los mitos, bajo cualquiera que sea la forma literaria en que se presentan, dan la interpretación ideológica de estos ritos. Se podría incluso llegar a decir y demostrar que toda producción literaria es litúrgica y mágica, si comprendemos por «liturgia», una celebración del «nosotros» y, por «mágica», la conjuración de todos los malos espíritus que podrían amenazar su unidad.

Considerar la religión como expresión del «nosotros», plantea, evidentemente, un problema para las religiones llamadas «universales»: el «nosotros» ¿no está siempre opuesto a un «ellos»? ¿Qué es por consiguiente una religión que no admite a otros? Y tal vez, lo que es más importante, ¿cómo trata el «nos» inicial a todos cuantos todavía no pertenecen a ella? Cuestión ésta que con el marxismo, aún tiene actualidad.

Todos y cada uno sabemos el papel que ha jugado la fuerza en la expansión de los universalismos occidentales, ya se trate del cristianismo, del Islam... o del marxismo. He aquí, el lado sombrío del pensamiento bíblico: negándose toda puerta de salida puramente simbólica, tal como el jardín del Edén, aferrándose con obstinación a la historia, encerrándose en ella incluso, negándose así toda posibilidad de salida salvo —siempre aplazada— la del Mesías, el judaísmo ha hecho de Occidente el motor de la historia y el portador de esperanza escatológica, pero también, a través del Islam y del cristianismo, de un orgullo que conducía a aplastar en nombre del Padre a todos aquellos que no se rendían a «su» evidencia.

El budismo, al contrario, sorprende por su espíritu de tolerancia. Cuando en Occidente, los destinos religiosos se deciden tan a menudo en los campos de batalla, la conquista más grande del budismo, China, se ha hecho enteramente con la palabra. Y además —muy al contrario del cristianismo que debe su fortuna a las tribus de Europa a las que aportaba una civilización— la conquista de China representa, como nos lo demuestra la cita de

2. J. Gernet: *Entretiens de Chen-Houei,* IV.

más arriba, la transferencia de un modo de pensar a más no poder ajeno a las costumbres de ese país que hasta entonces se consideraba el centro del mundo merced a una civilización «sin igual». De lo que aquí se trata por lo tanto, es de comprender, de un lado lo que ha permitido al budismo esta penetración, esta adaptación increíble, y del otro, en qué el budismo, pese a su sectarismo y a sus interminables disputas doctrinales, sigue siempre fiel a su espíritu original.

Digamos en primer lugar unas palabras sobre ese espíritu original, antes de fijar sobre el mismo las expresiones extremas. Todo el budismo cabe en las «cuatro verdades»:

«Todo es dolor; el nacimiento, la enfermedad, la vejez, la muerte... todo esto es dolor... La sed es el origen del dolor... Es la sed, el deseo que encadena el ser al ciclo sin fin de las existencias regidas por la gran ley del dolor... La tercera Verdad define el fin del dolor, que es precisamente el fin de la sed. La cuarta Verdad, por fin, designa la senda que conduce a la cesación del dolor.[3]»

El hombre está por lo tanto enfermo porque tiene un cuerpo que desea;la curación, es un despertar, una toma de consciencia que anula a la ignorancia que está en la base de ese deseo; lo que se ignora, es que todas las cosas, empezando por nuestro cuerpo, son irreales porque están condicionadas; la libertad estriba en descubrir lo que está «no-nacido», no-producido, no-creado, no-formado», es decir, el *Nirvāna.*[4] Si, en el budismo antiguo del Pequeño Vehículo (*Hīnayāna),* se creía en la existencia de las cosas, aunque irreales, y que el *Samsāra,* el reino de la casualidad, era por consiguiente distinto del *Nirvāna,* mientras que los budistas del Gran Vehículo (*Mahāyāna),* creían que todas las cosas, como las palabras, «salen de la imaginación como la luna del agua»[5] y que por lo tanto *Samsāra* y *Nirvāna* en el fondo eran semejantes, lo que no es más que una diferencia de interpretación, o más bien una profundización de las «cuatro verdades»: la enfermedad es siempre ignorancia que supone que haya un yo o un mío, que hace desear y que provoca así el encadenamiento doloroso de la transmigración: la curación es siempre una toma de consciencia. Y, tal vez lo que sea más importante, porque va en

3. A. Bareau: *Les religions de L'Inde,* pág. 41.
4. E. Lamotte: *L'Enseignement de Vimalakirti,* pág. 38.
5. E. Lamotte: *Op. Cit.,* pág. 42.

contra de la tendencia laicizante del *Māhayāna,* el «nosotros» constituido es siempre esencialmente monástico.

«*Cuestión:* "La regla para el Bodhisattva es salvar a todos los seres; ¿por qué se mantiene alejado en los bosques y los pantanos, la soledad y las montañas, preocupado solamente de su propia persona y abandonando a los seres?

Respuesta: —Pese a que el Bodhisattva, corporalmente se mantenga alejado de los seres, su pensamiento nunca los abandona... Mediante la fuerza del éxtasis, engulle la medicina de la sabiduría; cuando ha logrado la fuerza de los super-saberes, regresa con los seres, y entre ellos se convierte en padre, madre, esposa o hijo, maestro, servidor o jefe de escuela, dios, hombre e incluso animal; y los conduce mediante todo tipo de enseñanzas y de medios salvadores[6].»

Vemos aquí como el Bodhisattva, al contrario del santo del *Hīnayāna,* el *Arhant,* puede ser un laico, o incluso, como se dice, un animal; lo que no impide para que muy a menudo sea monje, y que el monjismo haya sido el rasgo del budismo que los chinos han admitido con mayores dificultades: el monje Hui yüan, por ejemplo, ha escrito el célebre ensayo *El Espíritu no muere* para defender la vida religiosa:

«Hui-yüan sostenía que el trabajo del monje era tan importante que el gobierno debía tomar a su cargo la colectividad y debía incluso permitir a los monjes de carácter dudoso continuar sin intervención antes que impedir a un monje de buena fe progresar... (en la senda) de la liberación y ayudar a los otros a liberarse de esta suerte[7].»

La vida religiosa, que sea en comunidad o solitaria, no era en modo alguno impugnada en la India antes de la aparición del budismo, al contrario. Y por doquier donde se mire se perciben esos contrastes como quien dice totales entre el país generador del budismo y el país que haría de él la fortuna —el Ch'an, el Zen— que en nuestra época marca también su camino en Occidente: de un lado, la India donde desde que la época histórica empieza con la instauración de una sociedad de jerarquía fija, se ha producido una entrega desenfrenada a la fabulación y a la especulación metafísica; del otro, China, en donde como ya hemos visto, la única justificación del poder es el bienestar del pueblo, y en donde

6 E. Lamotte: *Traité de la Grande Vertu de Sagesse,* II, pág. 984.
7. R. H. Robinson: *Early Madhyamika,* pág. 106.

por consiguiente se prefiere la práctica a la palabra, donde incluso la filosofía es, en sus orígenes, una forma de historia. Este contraste destaca tanto más netamente cuando se piensa que es a un peregrino chino, a esta «precisión y esta objetividad tan chinas», que debemos «un cuadro de la India búdica que constituye tal vez el documento más valioso que haya llegado a nuestra posesión para la historia del budismo indio en la Edad Media»[8].

El contraste entre los dos países se puede resumir con una comparación de sus respectivas concepciones del espacio: ambos están de acuerdo para hablar de las ocho direcciones; pero donde los chinos colocan dos veces uno en el centro para llegar al número capital de diez, los indios consideran que las dos últimas direcciones son el cénit y el nadir, y su centro está por tanto vacío. Para los chinos, todo acto requiere —presupone— un centro, y en el fondo, este centro, esta verdad, está en todas partes, de ahí su atención escrupulosa por los hechos. En la India, al contrario, no hay centro, no hay verdad, no hay hechos: ya en el *Bhagavad-Gita* el acto es considerado como una especie de ficción, un acto ritual, un sacrificio. Siendo el budismo el que más asiduamente ha desarrollado la doctrina del vacío (*śunyātā*), podemos ahora precisar nuestra cuestión de partida: ¿cómo ha podido admitir el País central una doctrina del vacío? ¿O no será que el Ch'an —secta búdica que desarrolla hasta su última conclusión la idea mahayanista según la cual el Buda-naturaleza se encuentra en todos los seres— desvirtúa el budismo?

Tratemos de dar respuesta a estas cuestiones mediante el análisis de dos textos representativos. El primero, *La Enseñanza de Vimalakirti*, es indio y mahayanista de comienzo de nuestra era. Pese a que sea una expresión de lo más pura del espíritu indio, es un sutra * que ha encontrado una amplia audiencia en China y que por consiguiente nos ayuda a comparar los extremos.

Al principio de la *Enseñanza*, se nos muestra al Buda predicando la Ley a una muchedumbre de ocho mil «monjes perfectos»:

«Todos estos monjes eran santos, exentos de impurezas, sin pasiones, habiendo alcanzado el poder; estaban sus pensamientos perfectamente liberados e igualmente su inteligencia; eran dóciles y semejantes a grandes elefantes, habían cumplido con su deber,

8. A. Bareau: *Op. cit.*, pág. 90.
* Las letras corresponden a las llamadas que se encuentran al final de la sección.

realizado lo que tenían que hacer, descargado su peso, alcanzado su fin, suprimido completamente los obstáculos de la existencia; perfectamente liberados sus pensamientos por la ciencia perfecta; habían logrado esta perfección suprema que consiste en ser completamente dueños de sus pensamientos[9].»

Además de esos monjes, hay treinta y dos mil Bodhisattva, de los que se dice, después de dos páginas que describen sus cualidades:

«Aunque se debiera consagrar numerosos cientos de miles de *kotinayuta de kalpa* en alabar sus cualidades, no se lograría agotar el flujo de sus cualidades[10].»

Y así sucesivamente, en total, «cientos de miles» de auditores.

Luego, mientras Buda predica a esta muchedumbre, llegan quinientos laicos, cada uno de ellos lleva una sombrilla. Buda los reúne bajo una sola sombrilla, en el interior de la cual hace aparecer todo un «triquiliomegaquiliocosmo». (b)

«Entonces la asamblea en su totalidad habiendo presenciado cómo el Bienaventurado realizaba este gran prodigio quedó en su sorpresa; satisfecha, encantada, transportada el alma, llena de goce, llena de contento y de placer, ella saludó al Tathagata y se mantuvo a un lado, y fijos los ojos en la mirada[11].»

Un tal Ratnakara hizo entonces un largo elogio del Buda, y planteó luego una cuestión sobre «la purificación de los campos de Buda».(c) Habiéndola explicado extensamente, el Buda concluyó:

«Por este motivo, hijo de familia, el Bodhisattva que quiere purificar su buddhaksetra tiene que esforzarse en primer lugar en adornar su pensamiento propio. (d) ¿Por qué? Porque es en la medida en que el pensamiento del Bodhisattva está puro que su buddhaksetra está purificado[12].»

Sariputra, principal discípulo del Buda histórico, se pregunta entonces por qué el universo Saha es tan impuro, puesto que el pensamiento de Buda, Sakyamuni, hubiera debido purificarlo. El Buda lee su pensamiento y le responde. El Brahma Sikhin añade a su respuesta que si Sariputra ve el universo Saha como impuro, es porque él mismo no posee «la igualdad de pensamiento» y las «intenciones puras». Buda hace entonces aparecer al universo Saha como puro y dice a Sariputra:

9. E. Lamotte: *Op. cit.*, págs. 97-98.
10. *Ibídem*, pág. 100.
11. *Ibídem*, pág. 105.
12. *Ibídem*, pág. 119.

«Sariputra, mi buddhaksetra siempre es igual de puro, pero para que maduren los seres inferiores el Tathagata hace que parezca como un campo viciado por numerosos defectos[13] .»

Luego Buda reduce el universo a su estado inferior. Cegados por este último milagro, los pensamientos de «ochenta y cuatro mil seres vivientes que aspiran noblemente a los campos de Buda y que habían comprendido que todos los dharma tienen como carácter el ser creados por una ilusión mental... se dirigieron a la suprema y perfecta iluminación»[14] .

Así termina el primero de los doce capítulos, sin que tan siquiera haya empezado la historia que forma la trama del *sutra*. Es la historia de un laico, Vimalakirti, quien «por un artificio salvador, para que «maduren todos los seres»[15] se declara enfermo. El Buda interrumpe su prédica y pide a Sariputra, y luego a otros monjes célebres, hacerle una visita a Vimalakirti y preguntarle sobre su enfermedad. Pero todos temen sus hazañas dialécticas y cada uno de ellos cuenta a su vez una historia de una entrevista con Vimalakirti en la que el laico salía aventajado. Por fin, un cierto Manjusri aceptó visitarle, y toda la asamblea fue tras de él para asistir al diálogo. Conversaron sobre el origen y la naturaleza de la enfermedad de Vimalakirti, quien dijo:

«Manjusri, mi enfermedad durará lo que durará en los seres la ignorancia y la sed de vivir. Mi enfermedad viene de lejos, de la transmigración en su comienzo. Mientras los seres estén enfermos, yo también estaré enfermo... El Bodhisattva de los seres, querido como a un hijo único, está enfermo cuando los seres están enfermos... En el Bodhisattva la enfermedad le proviene de la gran compasión[16] .»

La discusión se prosigue durante mucho tiempo, con todo tipo de peripecias sorprendentes. Luego, en un momento determinado, Vimalakirti pide a los Bodhisattva presentes que expongan su doctrina de la no-dualidad. Uno dice que no hay ni nacimiento ni destrucción, otro que no hay ni yo ni mío, ni bien ni mal, ni ciencia ni ignorancia, y así sucesivamente. Por fin, todos preguntan a Manjusri su opinión: él dice:

«Señores, todos ustedes se han expresado perfectamente; sin

13. *Ibídem*, pág. 122.
14. *Ibídem*, pág. 125.
15. *Ibídem*, pág. 131.
16. *Ibídem*, págs. 224-225.

embargo, en mi opinión, todo cuanto han dicho implica todavía dualidad.

«Excluir toda palabra y no decir nada, no expresar nada, no pronunciar nada, no enseñar nada, no designar nada, es entrar en la no-dualidad[17] .»

Luego Manjūsri preguntó su parecer a Vimalakirti quien guardó silencio. El *sutra* sigue todavía durante cuatro capítulos, mas ese silencio resuena a lo largo de los cuatro capítulos: éste es el punto culminante de la historia.

Punto que hay que tener presente. Ya en el budismo antiguo, en los concilios de monjes, el silencio significaba aprobación. Algunos decían también «que el Buda no habla» o que «se expresa por un sonido único»,[18] y que cada ser oye lo que le es necesario para «madurar». En un sentido, podría decirse, son tantas las cosas que hay que decir, cantidad de problemas a discutir; pero en otro, nunca hay de qué sorprenderse, el mundo tan sólo invita a los «por supuesto, así es», y no hay nada, realmente nada que decir. En el sentido primero, es oportuno que se prodigue toda esa oleada de retórica, esos «giros de frases, fórmulas, clisés, comparaciones y repeticiones que son norma en los Sutra de los dos Vehículos»[19] la oportunidad se encuentra precisamente en la necesidad de hacer «madurar a todos los seres».

«Es por conformarse a la condición humana que manifiesta todas esas metamorfosis...

«Además, hay hombres a los que se podría salvar, pero que a veces caen en los extremos, ya sea que por ignorancia buscan únicamente los placeres del cuerpo, ya que por la vía de los actos se entregan a la ascesis. Desde el punto de vista absoluto, estos hombres pierden el camino derecho del Nirvana. Para extirpar este doble extremo, e introducir a los hombres en el camino del medio, el Buda predica el Mahaprajnaparamitasutra[20] .»

Pero en el segundo caso, «desde el punto de vista absoluto», toda la Buena Nueva es «como si un hombrre mágico predicase la ley a otros hombres mágicos.»[21] En cuanto a esta ley:

«Ella es sin pasión porque ella no tiene objeto (...). Ella es sin vaivén porque ella no se para... Ella escapa al dominio de todas las

17. *Ibídem*, págs. 316-317.
18. *Ibídem*, pág. 109.
19. *Ibídem*, pág. 60.
20. E. Lamotte: *Traité de la Grande Vertu...* I, págs. 23-24.
21. E. Lamotte: *L'Enseignement...*, pág. 149.

imaginaciones, porque ella quiebra definitivamente todas las vanas habladurías[22].»

Si para el filósofo taoísta Lao-tse «el que sabe no habla y el que habla no sabe» (cap. 56), para los budistas los que saben hablan por los que aún no saben, «por artificio salvador». De un lado, se divide al mundo en zonas de apariencias, se le cubre totalmente con palabras para que las cosas desaparezcan bajo las palabras; pero cuando las cosas han desaparecido, demostrado que están vacías, nos damos cuenta de que las palabras a nada pueden corresponder, que tan sólo eran «meras habladurías». De suerte que así llegamos a la doctrina de la no dualidad fundamental:

«Todos los dharma son no-nacidos y no-destruidos.»[23] «Todos los dharma son iguales y sin dualidad»[24].

No hay ni palabras ni cosas, como dice Seng-chao, comentador chino de la obra de Nagarjuna, fundador del Madhyamika o escuela del Camino del Medio:

«Si, con un nombre, buscamos una cosa, en la cosa nada hay de real que corresponda al nombre. Si, con una cosa, buscamos un nombre, el nombre no tiene ningún poder para obtener una cosa. Una cosa sin realidad que corresponde al nombre no es una cosa. Un nombre sin poder de obtener la cosa no es un nombre. Por tanto, los nombres no corresponden a algo real, y lo real no corresponde a los nombres. Puesto que no existe ninguna correspondencia entre lo real y los nombres, ¿dónde se situarían los dharma?[25]»

He aquí, por consiguiente, todo el alcance de la «conquista de China» por el budismo: es el País del Centro el que toma el Camino del Medio. Pero donde en el *Yi king* ese medio era el Tao el que producía las cosas y las palabras a la vez, los budistas ven al contrario un enorme vacío «semejante al espacio»: ni palabras, ni cosas; ni estructuras, ni movimientos. Donde los taoístas hablaban de seguir al movimiento espontáneo del «unas veces salir, unas veces entrar», los budistas hablan de una Ley que es «sin vaivén». El radicalismo de la solución búdica destaca netamente cuando se le compara con el de Hsun-tse: la forma del ensayo, con sus clasificaciones y sus encadenamientos, está llevada al extremo:

22. *Ibídem*, págs. 147-148.
23. *Ibídem*, pág. 43.
24. *Ibídem*, pág. 46.
25. Richard Robinson: *Op. cit.*, pág. 226.

los genios salvadores se tornan propiamente sobrehumanos, dotados de una voluntad y de una caridad inauditas; sobre todo que se pasa de una unificación impuesta por el hombre único, el rey, que hace la ley, que estructura las cosas «rectificando los nombres», a la «liberación inconcebible» del Buda que encarna la Ley y que se sirve de una cantidad infinita de palabras para llegar al silencio del centro siempre vacío.

Radicalismo que en la India proviene del sistema de castas que hacía impensable toda comunidad real, y que precisaba del establecimiento de la comunidad paralela con el monasterio. Que el éxito del budismo en China sea atribuible a una ruptura social semejante, no cabe sobre ello la menor duda: La división permanente entre arriba y abajo que ya se veía esbozarse en los confucianos de la época preimperial, se confirma durante la dinastía de los Han (-206 a +220), y sobre todo tras la caída de los Han, durante el período de las Seis Dinastías (+206 a 618). Entonces vemos cómo por primera vez aparece en la historia de China esa postrera señal del descentramiento que es la espera escatológica. Sobre este particular resulta totalmente significativo que la doctrina búdica haya encontrado su mayor punto de apoyo, según ciertos pensadores, tales como Hui-yüan en su *El espíritu no muere*, en la existencia de clases sociales: ¿cómo explicar la injusticia social, razona éste, si no es por la transmigración?

«Es preciso que por consiguiente, llenos de aversión y de repugnancia por un cuerpo de esta índole, dirijan ustedes sus aspiraciones hacia el cuerpo del Tathagata.

«Amigos, el cuerpo del Tathagata, es el cuerpo de la ley, nacido del saber..., nacido de un sinfín de actos buenos[26].»

De todos modos, no ha sido sin dificultades que esta solución logró abrirse camino en China, ya que una división arriba-abajo de hecho no constituía un sistema de castas. La justificación de arriba como servidor de abajo, con todo el interés meticuloso por la exactitud en la relación de los hehos que implica esta concepción del poder, conservaba su pleno sentido para los chinos. De suerte que vemos cómo los peregrinos chinos viajan a la India para «inquerir sobre los distintos lugares (todos imaginarios) mencionados en las *Enseñanzas*»[27]. Vemos cómo Hui-yüan abrevia de cien a veinte capítulos un tratado de Nagarjuna —tratado que ya

26. E. Lamotte: *L'Enseignement*, págs., 136-140.
27. *Ibídem*, pág. 81.

había sido reducido en dos terceras partes por su traductor chino— diciendo «que los hombres de letras lo consideraban aún demasiado verboso; todos estaban afectados por su inmensidad y eran pocos los que lograban entenderlo»[28] . Igualmente vemos por último, cómo se desarrolla la secta del Ch'an tan específicamente china: en lugar de redactar enormes tratados, se queman los sutra; se predica la iluminación «en el espacio con un solo pensamiento»; se insiste sobre «procedimientos fáciles y en algún sentido demagógicos»[29] .

«La ausencia de pensamiento es algo indecible. Si de ella se habla será para responder a las cuestiones (...). El espíritu sigue el fluir de los objetos del conocimiento. ¿Cómo a esto se podría llamar concentración? (...) Obténgase sólo el espíritu de no-morada y se obtendrá la liberación (...). Quienes parten del principio absoluto, rápidamente alcanzan la Senda. Quienes cultivan las prácticas externas la alcanzan lentamente[30] .»

«El espíritu de cada uno de vosotros es en sí mismo el Buda. No lo dudéis. Aparte del espíritu no se puede establecer nada. Vuestro propio espíritu es quien produce las diez mil cosas... (...). Si en toda circunstancia —sea caminando, pararse, sentarse, o acostarse— tenéis puro y directo el espíritu, el lugar en el que os sentáis para meditar se convierte, sin que vosotros os mováis, en la Tierra Pura. Esto es lo que se llama el samadhi de la unidad[31] .»

Si en la *Enseñanza* pueden encontrarse justificaciones teóricas —«el artificio selvático» o la predicación «por un sonido único», el uno como el otro sería suficiente— para ese tipo de «demagogia», la diferencia de espíritu entre estas citas y la Enseñanza no deja de ser menos clara. Citemos todavía algunas más para determinar su espíritu:

«Un monje pregunta cuál era la gran idea del Buda. El maestro hizo *khat* y el monje se inclinó. El maestro dijo: "He aquí alguien que se muestra capaz de sostener la discusión[32] ".»

«Subiendo a la sala dijo: "En vuestro conglomerado de carne roja, no hay un *hombre verdadero sin situación,* que constantemente entra y sale por las puertas de vuestro rostro. Veamos los

28. R. Robinson: *Op. cit.*, pág. 204.
29. P. Demiéville: *Le Concile de Lhasa*, pág. 183.
30. Gernet: *Entretiens du maitre de Dhyana Chen-houei du Hotsö*, págs. 32, 35, 44 y 45.
31. P. B. Yampolsky: *The platform Sutra of the Sixth Patriarch*, págs. 83 y 84.
32. P. Demiéville: *Les entretiens de Lin-tsi*, pág. 26.

que todavía no han declarado". Entonces, de la asamblea salió un monje y preguntó cómo era el *hombre verdadero sin situación.* El maestro se apeó del banquillo de Dhyana y agarró al monje y lo mantuvo inmóvil diciéndole: "¡Dilo tú mismo! ¡Dilo!" El monje vaciló. El maestro lo dejó y dijo: "*El hombre verdadero sin situación* es un no sé que palito que se le seca la resina. "Y regresó a su celda"[33] .»

«Adeptos, ¿queréis ver las cosas conforme a la Ley? Cuidaos sólo de que la gente no os pierda. Todo cuanto encontréis, fuera e (incluso) dentro de vosotros mismos, matadlo. Si encontráis un Buda, ¡matad al Buda! Si encontráis a un patriarca, ¡matad al patriarca! ¡Si encontráis un Arhat, ¡matad al arhat! Si encontráis a vuestro padre y a vuestra madre, matad a vuestro padre y a vuestra madre! Si encontráis a vuestros familiares, ¡matad a vuestros familiares! He aquí el medio de liberaros, y de escapar a la servidumbre de las cosas, ésta es la evasión y ésta es la independencia![34] »

«Os lo aseguro, no hay Buda ni Ley; no hay prácticas a cultivar ni fruto que catar. ¿Qué pretendéis con tanto buscar en el prójimo?... ¿Qué es lo que os falta? Sois vosotros, los seguidores, los que estáis aquí ante mis ojos, vosotros mismos sois los que en nada os diferenciáis del Buda patriarca. Pero no tenéis confianza... Lo que se ha producido, no dejéis que prosiga; y lo que aún no se ha producido, no permitáis que se produzca[35] .»

Y así sucesivamente. Porque el Ch'an sigue todavía hoy produciendo historietas así llenas de ocurrencias.

¿Qué tendrán estas historietas en común con el budismo de la *Enseñanza?* Todo, o casi todo: 1. La organización de comunidad monástica; 2. Una predicación, *filosófica,* que tiende a curar al hombre enfermo de sus falsas *opiniones, que tiende a vaciar el* mundo de las palabras y de las cosas, empezando por las cosas:

«¿Cómo compartir como los bambús verdes, virtudes y cuerpos de ley, y cómo con los crisantemos el conocimiento de la prajna?... Compartir con los bambús verdes y los crisantemos cuerpo de ley y prajna, es un concepto herético. ¿Por qué? Porque el *Nie-p'an king* dice: «La ausencia de naturaleza de Buda, es lo propio de los seres desprovistos de sentimientos[36] .»

33. *Ibídem*, pág. 31.
34. *Ibídem*, pág. 117.
35. *Ibídem*, págs. 119-120.
36. J. Gernet: *Entretiens...*, pág. 60.

¿Quiénes son esos «herejes»? Como siempre los taoístas, los chinos que a lo largo de la historia han seguido subrayando obstinadamente que el Tao produce las palabras y las cosas, o mejor, que el Tao produce las cosas que a su vez, producen las palabras: por ello, los que saben (lo que pasa, las cosas), no hablan; las palabras sirven para delimitar las cosas; por consiguiente, cuando se ha comprendido la cosa, se olvidan las palabras, según Chuang-tse. Cabe recodar aquí, que fueron los taoístas los inventores de la ciencia china: ellos «compartían el Tao con los bambús verdes».

Es preciso insistir sobre esa diferencia capital entre taoísmo y budismo, porque muy a menudo se ha pretendido asimilarlos: el propio Chen-huei de quien acabamos de citar el ensayo dice:

«Si los monjes budistas establecen la causalidad sin establecer los *espontáneo,* esto es una falta debido a la ignorancia que les es consustancial. Si los monjes taoístas no establecen nada más que lo *espontáneo,* sin establecer la causalidad, es (igualmente) una falta debido a la ignorancia que les es consustancial...

«Lo *espontáneo* de los budistas, es precisamente la naturaleza fundamental de los seres... En cuanto a la causalidad de los taoístas, he aquí: "El Tao es capaz de engendrar el uno, el uno el dos, el dos el tres y del tres nacen todos los seres particulares..."»

No es que Chen-huei se equivoque, pero sólo considera taoístas a los que están cercanos al emperador: en la cita anterior se refiere a monjes de los dos campos «encargados de dar una respuesta al emperador», o sea, de ideologías, de discurso del poder. Pero vemos ya en Chuang-tse, cómo el verdadero taoísta se desinteresa del poder.

En cambio el budismo, siempre y en todas partes ha estado en estrecha relación con el poder, y es en este contexto que es preciso ver lo brillante del Ch'an: por vivaz y figurado que sea su lenguaje, no deja nunca de ser lenguaje, y es siempre una prédica, una buena nueva que tiende a liberar al hombre de la palabra, del deseo, del yo. Es una palabra y, como ya hemos tenido ocasión de ver en los confucianos, siempre que se encuentra la palabra, se encuentra el maestro: a partir del comienzo de la historia de la secta se producen riñas encarnizadas sobre la «transmisión correctas»; la pintura ch'an ha producido tantos retratos de maestros, con bastón de mano en mano, como temas iconoclastas, tal el cuadro en el que el Sexto Patriarca desgarra lo sutra.

Y en todas partes en las que se encuentra el maestro se encuentra también el arrobamiento y el don:

«Entonces los Bodhisattva..., tras haber escuchado esta exposición sobre la liberación titulada Ksayaksaya, quedaron satisfechos, se sintieron encantados y transportadas sus almas, plenas de gozo, llenas de contento y de placer[37] .»

«Fa-kuang era natural de Long-si, en la provincia de Ts'in. Desde muy joven, fue creyente. Entró en la religión a los veintinueve años de edad, se entregó al ascetismo con suma austeridad y renunció a los vestidos de mucho abrigo hechos con borra de seda... Luego juró hacerse quemar. Absorbió entonces resina, durante seis meses consecutivos bebió aceite hasta el vigésimo día de la décima luna del quinto año *yong-ming* (487) fecha en la que hizo amontonar haces de leña en el interior del monasterio Ki-thc'eng de Long-si y se hizo quemar... Cuando las llamas le llegaron a los ojos, su oración era perfectamente clara. Cuando llegaron a la nariz, se tornó indistinta. Luego cesó de golpe. Fa-kuang tenía entonces cuarenta y un años de edad[38] .»

Gernet cita igualmente al sutra —el Lotus sutra, sutra que con la *Enseñanza,* fueron los más populares en China— que se encuentra en la base de esta práctica: en él se cuenta la historia de un Bodhisattva feliz de haber oído la palabra del Buda; decide comer las cosas perfumadas para convertirse en una especie de palito de incienso, que luego quema:

«El resplandor de las llamas alumbra universos tan numerosos como los granitos de arena de los ochenta centenares de miles de Ganges, en los cuales los buda gritaron todos al unísono: ¡Oh, maravilla! ¡Oh, maravilla! Hijo de buena familia, he aquí el verdadero celo. He aquí lo que se dice rendir un homenaje al Tathagata según la Ley verdadera... Es algo que tampoco iguala el don de un reino, de una capital, de una esposa y de los hijos. Hijo de buena familia, esto se llama el primero de los dones...» Habiendo pronunciado estas palabras todos guardaron silencio[39] .

Donde el don supremo en el budismo era por tanto hacer quemar el cuerpo en honor a la Ley predicada, el taoísmo practicaba el sacrificio de las escrituras: escrituras que eran una especie de oraciones para el binestar del pueblo; la liberación que éstas

37. E. Lamotte: *L'Enseignement...,* pág. 354.
38. J. Gernet: *Les suicides par le feu...,* pág. 536.
39. J. Gernet: *Op. cit.,* págs. 537-538.

pedían era la liberación del hambre y de la pestilencia; se las quemaba para tornarlas reales, para que ellas se realizasen. Era una especie de magia distinta a la de los «hombres mágicos que predicaban la Ley del vacío a otros hombres mágicos».

Pero si la magia era otra, ello era porque el «útil metal de cada civilización... depende en gran medida de su constitución social»; si en la India dijeron «ni palabras ni cosas», querían significar «ni estas cosas ni estas palabras»; y si, por lo menos en una parte de la sociedad china se adoptó este «útil mental», ello era porque este otro tipo de liberación y su comunidad se tornaban inconcebibles. Cabe señalar de paso que éstas existían todavía y que su patrón era Lao-tse divinizado, ese Lao-tse que decía:

«Cuando el Tao estaba perdido, apareció la virtud. Cuando la virtud estaba perdida, apareció la compasión. Cuando la compasión estaba perdida, apareció la justicia. Cuando la justicia estaba perdida, aparecieron los ritos.» (Cap. 38).

NOTAS

(a). El canon búdico se llama Tripitika, o Tres Canastas:

1) Los *Sutra*, o la doctrina predicada por el buda; 2) Los *vinaya*, o la disciplina monástica; 3) Los *abhidharma*, o tratados de sistematización de la doctrina de los *sutra*. (E. Lamotte: *Histoire du Boudhisme indien*, I, págs. 154-210, para más detalles).

(b). Trichiliomegachiliocosmo: «mil millones de universos de cuatro continentes». (E. Lamotte: *L'Enseignement...*, pág. 395).

(c). En principio, cada trichiliomegachiliocosmo tiene su Buda y constituye por lo tanto un «campo de Buda», o *buddhaksetra* (E. Lamotte: *L'Enseignement...*, págs. 395-396).

(d). «Nuestro universo Saha, situado en la región del sur, es o fue el buddhaksetra del buda Sakyamuni» (E. Lamotte: *L'Enseignement...*, pág. 396). «El universo Saha... es un buen espécimen de universo impuro... Todas las fuentes lo presentan como un universo peligroso y miserable» (Ibíd., pág. 397).

BIBLIOGRAFIA

Bareau, André: *Les religions de l'Inde.* III: *Boudhisme, Jaïnisme, Religions Archaïques*, París, Payot, 1966. Contiene una excelente «historia del estudio del Budismo indio» y una bibliografía, págs. 227-243.

Ch'en, Kenneth: *Buddhims in China: a Historical Survey*, Princenton, New Jersey. Princenton University Press, 1972.

—*The Chinese Transformation of Buddhism*, Princenton University Press, 1973.

Demiéville, Paul: *Les Entretiens de Lin-tsi*, Fayard, Collection «Documents spirituels», 6, 1972.

—*Le Concile de Lhasa: une controverse sur le quiétisme entre boudhistes de l'Inde et de la Chine au VIII siècle de l'ère chrétienne*, P.U.F., «Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes chinoises», VII, 1952.

Gernet, Jacques: *Entretiens du maitre de Dhyana Chen-houei du Ho-tsö* (668-760), Hanoi, Publication de l'Ecole française d'Extreme-Orient, XXXI, 1949.

—«Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du V au X siécle», in *Melanges* II, págs. 527-558, París, Institut des Hautes Etudes chinoises, 1960.

Lamotte, Etienne: *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna* (*Mahaprajnaparamitasastra*), I y II, Louvain, Biblioteque de Muséon 18, 1944 y 1949.

—*Histoire du bouddhisme indien: des origines à l'ére Saka*, Bibliothèque du Museón 43, 1958.

—*L'enseignement de Vimalakirti* (Vimakalirtinirdesa), Bibliothèque du Muséon 51, 1962.

Robinson, Richard H.: *Early Madhyamika in India and China*, Madison, Wisconsin, Wisconsin University Press, 1967.

Yampolsky, Philip B.: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-huang Manuscript*, New York, Columbia University Press, 1967.

Zürcher, E.: *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leyde, E.J. Brill, 1959.

CAPITULO IV

LA IDEOLOGIA INDO-EUROPEA

LA IDEOLOGIA INDO-EUROPEA: MITO, EPOPEYA, FILOSOFIA

por Jean-Louis Tristani

Ideología es una palabra de nuestra lengua que suena a voz griega: *-logía,* de *legein,* significa ese modo fundador del recogimiento que es el acto de *decir;* esto, todo el mundo lo sabe. Pero se ha olvidado que *ideo* viene del pasado (aoristo) del verbo ver, *eidon;* yo he visto. La idea, es lo que yo he visto. La ideología, o sea, de lo que yo he visto... Dar mayor importancia a la vista en la acción de pensar no es algo que se dé de por sí. Los hebreos, para designar el conocimiento, se sirven del verbo *iada,* cuyo primer sentido es copular. «... Y Adán conoció a Eva», se traduce aún. La teología cristiana de la caridad, suprema virtud teológica, toma en primer lugar su raíz en ese simple heche idiomático. Bastará leer el encantador relato de los orgasmos místicos de Teresa de Avia para no tener que olvidarlo.

De forma que la palabra ideología no pertenece a la lengua griega; en vano se buscará esta voz en el diccionario de Bailly. Es

más bien griego culinario, en cierto modo. El *logos,* el discurso que se apoya en la *idea,* en la idea, los griegos la llamaron simplemente filosofía.

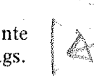
Mas si reflexionamos, tal vez recordemos que algunas de esas ideas, las ideas de Bien, de Justicia, de Sabiduría y algunas más fueron declaradas invisibles por Platón..., de tal forma que la intemperancia etimológica de este preámbulo difícilmente se podrá perdonar. Con todo, Platón no deja de proclamar que la filosofía tiene que esforzarse en *ver* esas famosas ideas. ¿Cómo diablos ver lo invisible? Mediante el *logos* cuyo nombre es la dialéctica, indica Platón. El filósofo es el ciudadano que en el diálogo con sus semejantes se esfuerza en ver por las palabras *justicia, sabiduría, coraje...* y hacer ver lo que ha visto para que sus interlocutores puedan a su vez observar, y verificar.

Bajo esta perspectiva el término *ideología* puede entonces presentarse como un doblete inútil de la palabra *filosofía.* Por lo menos, que no tenga la pretensión de «revelar» la naturaleza de la filosofía. *La ideología alemana** designa claramente una parte de la filosofía alemana. De ahí a llegar a considerar que toda filosofía es ideología, sólo hay un paso, que la estupidez franquea alegremente, poniéndolo en el activo de Carlos Marx. Conviene borrar esta acusación.

Lo cierto es que Georgers Dumézil, el admirable pionero de los estudios comparativos indo-europeos, utiliza la voz *ideología* para designar el sistema mitológico y épico de las distintas tradiciones indo-europeas (desde los Arios de la época védica y avéstica, hasta los irlandeses, pasando por los hititas, los osetas, los latinos, los germanos, los griegos y algunos más). Resulta en efecto imposible abordar el campo de los estudios indo-europeos sin hacer frente a la obra monumental de G. Dumézil. Establecer un inventario de esta obra exigiría mayor espacio del que dispongo. La revista *Nouvelle Ecole* le ha consagrado una excelente entrega[1], y en ella se da una sólida panorámica de las principales etapas de su descubrimiento. Mi propósito estriba en poner de relieve la incidencia de los hallazgos dumezilianos en nuestra lectura de los filósofos griegos, y por vía de consecuencia, en la inteligencia del acto filo-

* En castellano Grijalbo, Barcelona. 5.ª ed., 1974 (N. del T.).

1. *Nouvelle Ecole,* N.º 21 y 22, de nov. 1972-feb. 1973, en particular la excelente contribución de J. G. Rivière: Para una lectura de Dumézil, introducción a su obra, págs. 14-79.



sófico... o ideológico. Para llevar a buen término esta tarea, voy a sostener una tesis que me pertenece y cuyo enunciado podrá parecer brutal; o sea que sólo me compromete a mí: la ideología indo-europea no es sólo una ideología entre otras, es el único sistema de reprersentaciones conocido que haya históricamente alumbrado esta institución que se llama Ciudad (*Polis*), que haya alumbrado, una, posible, de sus instituciones que se llama democracia ateniense, que haya alumbrado ese tipo de vida específico que se llama libertad política (*eleutheria*), y por último, que haya dado esa eflorescencia del pensamiento que se llama filosofía. Para ser claro: sin los efectos históricos de esta «ideología», ni Spinoza, ni Marx, ni Freud y algunos más de talla menor no hubieran salido de su «ghetto». Que exceptuando Freud, se hayan apresurado en olvidarlo, plantea otras cuestiones de cuyo rechazo conviene medir la urgencia.

Esta tesis puede formularse de forma más especulativa: la ontología griega es el análisis del sistema de representaciones mitológica y épicas que los pensadores helenos heredaron de sus antepasados indo-europeos. Análisis logrado, por lo menos en lo esencial, análisis aún aplicado, cerca de nosotros en los escritos de Nietzsche y Heidegger, los dos últimos filósofos de nuestra época.

Sería insensatro pretender demostrar una tesis como ésta en el espacio de unas cuantas páginas. Por lo menos será el resultado de toda una vida. Me limitaré a desbastar el zócalo histórico sobre el cual ésta se enrosca. G. Dumézil ha publicado no hace mucho un balance de sus trabajos con el título *Mythe et épopée*. Este autor muestra cómo el sistema que organiza el Panteón con tres tradiciones indo-europeas, es igualmente el que articula las epopeyas por las cuales estos pueblos se representan los comienzos de su cultura. Desarrollando indicaciones brindadas por G. Dumézil[2], intentaré vislumbrar cómo Platón, siguiendo a Sócrates, pone de relieve con implacable precisión, el sistema conceptual que organiza esos conjuntos.

G.Dumézil se ha mantenido en una relevante neutralidad filosófica respecto a su planteo intelectual. Sin embargo, las particularidades de su «terreno» lo han llevado en algunas ocasiones a brindar ciertos atisbos de carácter metodológico sobre los instrumentos teóricos de su investigación. El que prefiero se

2. *Mythe et épopée*, págs. 493-495.

encuentra en el *Héritage indo-européen à Rome*. G. Dumézil subraya dos normas metodológicas:

Uno de los principios de las disciplinas comparativas es que las conclusiones que se sacan de la comparación de los hechos no presentan interés si nos remitimos a hechos aislados. Así, en lingüística comparativa, sólo se tiene en cuenta una correspondencia fonética si «ésta va a unida a un número considerable de ejemplos homogéneos en *serie*, o aún, si se armoniza con otras correspondencias fonéticas de forma que componga un *sistema*».

En el estudio comparativo de las civilizaciones indo-europeas la noción de *sistema* es esencial. Siendo en primer lugar toda religión un sistema, para comprenderlo «es preciso por consiguiente comprender sus articulaciones fundamentales». Por ejemplo: «Si comparamos un fragmento del sistema religioso romano con un fragmento del sistema religioso védico, hay que tener a la vista, al mismo tiempo, solidaridamente porque son solidarios, estos cinco sectores: conceptos, mitos, ritos, divisiones sociales, sacerdocios. Una estructura religiosa indo-europea, heredada en la India de una parte, en Roma de la otra, puede presentarse más nítida en los indios imaginativos, en los mitos, y por el contrario, en los muy positivos romanos, en los ritos o en una organización sacerdotal: es preciso por tanto estar dispuestos a comparar aquí una unidad cultural o colegial, y una unidad narrativa ahí, aquí un conjunto de sacerdotes con sus relaciones, un conjunto de dioses con sus aventuras ahí»[3].

Se habrá notado que hay dos términos conceptuales que se turnan: el de *sistema* y el de *estructura*. G. Dumézil hace sin lugar a dudas hincapié en el primero. Esto merece ser destacado cuando se contempla retrospectivamente los contrasentidos a los cuales el «estructuralismo» ha dado y da lugar en los distintos campos del pensamiento francés y, principalmente, en la filosofía. Me limitaré un solo ejemplo: usualmente se ha creído oportuno traducir por *estructura* el término *Verfassung* que Martin Heidegger utiliza con precisión luminosa a lo largo de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*)*. Ahora bien, esta palabra significa en primer lugar constitución: y es la equivalente de la *politeia griega*. No hay que sorprenderse si en estas condiciones, *Ser y Tiempo* se convierte en casi tan anecdótico como la *Antropología estructural*** de Claude Lévi-

3. G. Dumézil: *L'Heritage indo-européen à Rome*, págs. 36-38.
* En castellano véase la edición de F.C.E. México, 1962 (N. del T.).
** En castellano véase la edición argentina en Eudeba, buenos Aires, 1968 (N. del T.)

Straus. En *La República**, Platón utiliza el verbo *synistémi* y el sustantivo *systasis* para designar al pensamiento político en acción. Nuestra palabra *sistema* indica el resultado de la acción de «mantener unido», acción que habría que dar por *systasis* (546 a). Las distintas constituciones, *politeiai*, son los productos de esta *systasis*. *Systasis* que es por excelencia la tarea del filósofo. El derecho constitucional es hoy el campo perdido de la filosofía. Tal es el precio de una servidumbre de varios siglos en la que le ha convertido la teología cristiana.

Como medio simplificador, basaré mi explicación en un ejemplo romano, que nos es más familiar. La fase más antigua de la religión romana presenta una tríada divina que reúne a Júpiter, Marte y Quirón. G. Dumézil ha puesto de relieve el sistema conceptual que articula jerárquicamente a estas tres divinidades: Júpiter concentra la soberanía religiosa, Marte la fuerza guerrera, Quirón la riqueza y la fecundidad. La epopeya de los comienzos de Roma pone en escena reyes cuyas atribuciones corresponden a estas divinidades. Así, Rómulo, fundador de Roma, es la metáfora humana de Júpiter, Tulo la de Marte y, Anco la de Quirón. Los indios de la época védica veneraban a dos divinidades soberanas: Varuna, dios mágico, nocturno, violento, y Mitra, dios sabio, benévolo, garante de los compromisos. La epopeya de los comienzos de Roma encuentra el correspondiente humano de Mitra en el sucesor de Rómulo, Numa, fundador del sacerdocio romano. Inversamente el Mahābhārata, la gran epopeya india, tan sólo da un equivalente humano en la díada Varuna-Mitra en el personaje del rey Yudhisthira, el mayor de los cinco Pandava. La epopeya romana, como la india, opera así un desarrollo narrativo del sistema teológico. La sociedad humana está calcada en la de los dioses, siendo el tiempo la imagen de la eternidad. Tal es el teorema, o el teologema, indo-europeo. Precisemos: el sistema de nombres y de relaciones que constituye el panteón ofrece la norma *soñada* de la constitución histórica de la república romana. En una primera fase de su hallazgo, G. Dumézil fue arrastrado hacia una dirección que recuerda curiosamente la de S. Freud en el curso de los años fecundos de su correspondencia con W. Fliess. Las amnesias de sus pacientes histéricos le conducían indefectiblemente a una escena de seducción situada en su infancia. Le fue preciso cierto tiempo para reconocer que no era tanto en la realidad de esta escena como en su fantasmatización «fuera de tiempo» que residía el germen patológico de la histeria. Mejor aún, llegó a comprobar que la susodicha escena podía perfectamente no haberse producido nunca y que un fantasma era suficiente para crearla. G. Dumézil ha indagado igualmente en los relatos de la fundación romana la historia de una organización social efectivamente trifuncional. La ambigüedad de los resultados a los que llegó le forzó a profundizar la naturaleza ideológica de esa tripartición. De modo que sus análisis, lo confrontaban más bien a un verdadero fantasma de los orígenes. Por consiguiente, la importancia del sistema conceptual trifuncional superaba a la de la historia. Resumiendo, lo que S. Freud ha efectuado con el individuo, G. Dumézil lo ha hecho con la corriente indo-europea de la tradición occidental. De hecho, ha eliminado la hipótesis jungiana que pesaba sobre el análisis de nuestras mitologías. Nadie, según parece, se ha percatado de ello...

Por último, llegamos a los griegos. La mitología de los olímpicos y la epopeya homérica siguen ofrecienco un frente de bronce a la estrategia de G. Dumézil, y ello pese a algunos logros tácticos. En primer lugar, hay que mencionar la reducción del relato no homérico del origen de la guerra de Troya: la elección de Paris entre las tres diosas. Hera le propone la soberanía, Atenea la victoria y Afrodita el amor de la más hermosa de las mujeres. Paris elige Afrodita y por lo tanto Helena. Luego sigue el gesto de Heraclés que se retira. J.P. Vernant se enfrenta con éxito con el mito hesiódico de las razas que inicia el gran poema *Los trabajos y los días*. Francis Vian realiza un asalto a la ciudadela de los orígenes de Tebas, etc. Con todo, hay que admitir que esta batalla se asemeja más a una guerra de posiciones que a la campaña de Italia de los Júpiter, Marte, Quirón. Los olímpicos hacen más bien figura de Proteos. Picotean en los distintos platos funcionales la ambrosía de su invulnerabilidad. Con lo que nos hacemos un verdadero lío y no comprendemos nada.

Aquí es cuando Sócrates entra en escena. Veamos cómo empieza *La República:*

... Estamos en junio del 429, los atenienses inauguran en el Pireo una nueva liturgia en honor de Bendis, divinidad de sus lejanos aliados tracios, que no es más que Artemisa. Hace ya un tiempo que ha empezado la guerra del Peloponeso y la Ciudad de Atenea tiene que acudir a tantos frentes que todos los esfuerzos son válidos para atraerse combatientes a su campo. Artemisa es

* De las obras de Platón existen diversas ediciones en castellano (N. del T.).

para Sócrates una divinidad que le interesa personalmente. Cuenta en el *Teeteto* cómo ha recibido de su madre el poder de alumbrar almas de los jóvenes. Ahora bien, es Artemisa quien preside los partos. La forma más hermosa de festejar a la diosa ¿no sería que todos los jóvenes que la rodean dieran a luz el más bello de los discursos?

Sócrates está a punto de regresar a Atenas con Glauco, hermano de Platón, cuando un grupo de jóvenes los interpelá y trata de que hagan marcha atrás. Polemarco, hijo de Céfalo y hermano de Lisias capitanea perfectamente la interpelación y Sócrates va a parar a la casa de Céfalo, forastero de origen siracusiano y rico propietario de una fábrica de armas. Céfalo es un anciano, y Sócrates inicia la conversación sobre la vejez, y sigue luego sobre las ventajas de la riqueza. Céfalo le responde que cuando la muerte se avecina, la riqueza ofrece el privilegio de poder reparar las injusticias que se han cometido en el curso de la vida. Dichas estas palabras, Céfalo se retira para presidir un sacrificio, cediendo a Polemarco su puesto de conversador. Entonces Sócrates enuncia la cuestión: ¿qué es la justicia? Tema que no abandonará hasta haberlo agotado. Responde Polemarco, apoyándose en el poeta Simónides, diciendo que es justo devolver a cada uno lo que se le deba. Pero ¿y si en el intervalo el prestamista ha perdido la razón?... Hay que precisar la definición: devolver el bien a sus amigos, el mal a sus enemigos. Pero si es así, entonces la justicia sólo sirve para guardar, *phulattein*, sería un depósito y no podríamos servirnos de ella. ¿Será lo justo hacer el mal a cualquiera? ¿No sería así contribuir a que fuera peor? Un ser justo no puede admitirlo. Conversación jovial, en la que surgen a la vuelta de un intercambio de ideas, los distintivos abigarrados del médico, del cocinero, del zapatero sin los cuales no se concibe el diálogo socrático. Pero el tono juguetón saca a uno de los participantes fuera de sus casillas. Estalla la tormenta. Trasímaco, el «luchador temerario», se sumerge en la discusión: «¿Qué palabrería es ésa a la que desde hace tanto rato estáis jugando, Sócrates? ¿Por qué os hacéis el ingenuo, y os inclináis alternativamente el uno delante del otro?» Antes de arrojar su propia definición, Trasímaco se hará rogar: la justicia es el interés del más fuerte (337c). Sócrates le ruega que se explique:

«¡Pues bien! todo gobierno siempre establece las leyes según su propio interés; la democracia, leyes democráticas; la monarquía leyes monárquicas, y lo propio hacen los otros regímenes; luego, una vez estas leyes están hechas, los gobiernos proclaman justo para los gobernados lo que es de su propio interés y, si alguien no respeta las leyes, lo castigan como violador de la ley y de la justicia. Ahí tienes, querido amigo, lo que pretendo que es la justicia de forma uniforme en todos los Estados: la justicia es el interés del gobierno establecido. Ahora bien, el gobierno es quien tiene la fuerza, de lo que se desprende para todo hombre capaz de razonar, que en todas partes lo justo es lo mismo, quiero decir el interés del más fuerte.»

Pero, objeta Sócrates, el más fuerte puede equivocarse respecto a su interés. Trasímaco respondo que si se equivoca no es el más fuerte. Mas Sócrates establece que las distintas artes no han sido concebidas en función del interés de los que las ejercen sino más bien para la utilidad de los que se sirven de ellas: la medicina beneficia al enfermo y el médico no es un hombre de negocios (*krematistés*). Trasímaco ataca utilizando el ejemplo de los corderos y del pastor. No será por interés de los corderos que el pastor los cuida..., es para comerlos. Lo propio hace el tirano: mientras que mata, roba o viola a voluntad, se le llama afortunado y feliz... Sócrates revoca el argumento del pastor y de sus corderos. Como pastor, éste defiende las ventajas de su rebaño. Percibe un salario por su función, como el médico u otra persona. Trasímaco, le hace observar Sócrates, no ha «conservado» bien (*phulaxai*) la buena definición del médico y del pastor. Por tal motivo, añade Sócrates, sería preciso conceder un salario a los que consienten en mandar, ya sea dinero, sea honor, o castigo. Palabra ésta que sorprernde a Glauco. Sócrates explica:

«Tú desconoces el salario de los mejores, el salario contra el cual gobiernan los más virtuosos, cuando acceden a ello. ¿Acaso ignoras que el amor de los honores (*philotimon*) y el amor del dinero (*philarguron*) pasan por ser algo vergonzoso, y que en realidad lo son?

—Lo sé, dijo Glauco.

—Así, pues, prosigo, las buenas personas no quieren gobernar ni por riquezas ni por honores... Por lo tanto, es preciso que un castigo les fuerce a participar en los asuntos... Ahora bien, el más grave de los castigos, es ser gobernado por alguien peor que uno... Suponeos un Estado compuesto por gente de bien: sin duda, abundarían las intrigas para huir del poder, como ahora se hacen para ocuparlo, y se vería perfectamente que la verdadera finalidad

del gobierno no consiste en tratar de obtener su propio interés, sino el del gobernado...» (347 b-d).

El puesto de los futuros «guardas» queda anunciado a partir de ahora, aunque sea de forma negativa. Será por el *philosophon*, el amor a la sabiduría, que gobernarán las personas de bien. La repartición dumeziliana de los tres móviles posibles del poder se manifiesta en cuanto recordamos que el honor (timé) es una prerrogativa del guerrero. La querella de Aquiles y Agamenón es una disputa de honor, como en nuestro Corneille la del conde y don Diego. La sutileza de la fase filosófica del sistema conceptual indo-europeo empieza a ser legible: es el hombre en su totalidad el que efectúa un movimiento hacia el poder. Ahora bien, este hombre es triple..., el ejercicio de la soberanía, primera función dumezilina, se halla seriamente comprometido si éste se ve realizado según las normas de otro registro de determinaciones funcionales. El esquema antropológico ofrece entonces la clave de la teología vertiginosa del Olimpo. Cada hombre griego es, como cada uno de sus dioses, con matices infinitos, un sistema «trifuncional» en sí. De algún modo es todo el Olimpo, como es toda la *Ilíada* y la *Odisea*. En los griegos, mito y epopeya encuentran su sentido en la filosofía. El milagro, es el pensamiento griego.

La discusión con Transímaco alcanza una fase crucial. Sócrates recapitula:

«Vamos, Trasímaco, dije yo, empecemos de nuevo desde el principio, y contestémonos. ¿Pretendes que la injusticia perfecta es más ventajosa que la justicia perfecta?

—Por supuesto, me atrevo a pretenderlo, dijo Trasímaco, y para ello he dado razones.

—Pues veamos, ¿qué piensas de estas dos cosas? ¿Llamarás a una virtud y vicio a la otra?

—Sin duda.

—¿Das a la justicia el nombre de virtud, y el de vicio a la injusticia?

—Existe una apariencia, no es así, querido amigo, cuando sostengo de otra parte que la injusticia es útil y que no lo es la justicia.

—Entonces, ¿qué ocurre?

—Lo contrario, respondió Trasímaco (348 b-c).

Trasímaco no vaciló, por tanto, en intervenir en el propio sistema de la lengua para colocar a la justicia del lado de los vicios e, inversamente, la injusticia en las virtudes:

«Así presentada, la tesis es muy rígida, sigue Sócrates, y no es cosa fácil añadir algo más. Porque si planteases que en principio la injusticia es útil, pero reconociendo, como hacen otros, que es un vicio o una cosa vergonzosa, podríamos para responderte invocar la acepción común (*nomizomena*); pero es evidente que vas a sostener que es bella y fuerte, y que vas a atribuirle todas las otras cualidades que anteriormente atribuíamos a la justicia, ya que has tenido la audacia de colocarla a la altura de la virtud y de la sabiduría.» (348 e).

Con todo, Sócrates, se entrega a refutar la definición de Trasímaco. Le hace admitir a éste que la injusticia, según la acepción corriente, pretende superar a su semejante *amôios*, y a su desemejante, *anomôios*, a diferencia del justo que sólo quiere superar a su desemejante. Ahora bien, el injusto, según la definición de Trasímaco, en esta ocasión, es bueno, *agathos*, y sabio, *phronimos;* ello significa que se asemeja al sabio y al bueno. El músico, ¿no es también sabio mientras que el que no lo es, es tonto, *aphrona?* Vieja ecuación socrática, ¿el primero no es bueno en la medida en que es sabio? Pues bien, el músico no trata de ganarle la partida al que es músico como él sino a aquél que no lo es. Lo propio ocurre con el ejercicio de las ciencias. Tan sólo el que es malo e ignorante pretende superar a su semejante así como a su contrario. Trasímaco asiente: según la acepción tradicional el justo es el bueno y el sabio, y el injusto, ignorante, *amathés*, y malo.

«Trasímaco manifestó estar de acuerdo con esto, no tan fácilmente como lo relato ahora, sino que lo aceptó a regañadientes y con mucha pena. Sudaba la gota gorda, tanto más que hacía mucho calor, y entonces vi lo que nunca había visto, Trasímaco se puso colorado...» (350 c-d).

¿Qué ocurrió para que el fogoso Trasímaco cambiase de opinión de esta suerte? Trasímaco ha tratado de cambiar la significación de ciertos nombres, ha querido modificar los *nomizomena*, la acepción tradicional de las palabras. No basta con efectuar una transformación aislada dejando lo demás sin tocar. Si llama justicia a la injusticia, tiene que llamar sabiduría a la ignorancia, cobardía al coraje; como hicieron los habitantes de Corcirio, según cuenta Tucídides:

«... La guerra civil reinaba en las ciudades, y las que de aquí o de allí habían quedado en la retaguardia, cuando supieron lo que había ocurrido, ponderaron con creces la originalidad de las

concepciones recurriendo a iniciativas de una rara ingeniosidad y a represalias inauditas. Se cambió hasta el sentido usual de las palabras en relación con los actos, en las justificaciones que de los mismos se daba. Una audacia irreflexiva pasó por valentía (*andreia*) abnegada a su partido, una sabia espera por cobardía, la temperancia por la máscara de la pusilanimidad, la inteligencia en todo por una inercia total.» (III, 82, 3-4).

Trasímaco no llega hasta ahí. A partir de esto a Sócrates le ha bastado con tirar de los hilos del desgarrón para que todo vuelva al tejido de los *nomizomena* y que se ponga de manifiesto lo que es la intervención de Trasímaco: una cosa de niños de la que tan sólo queda ponerse colorado. Pero ahí está la guerra del Peloponeso para recordar que esas chiquilladas se convierten en moneda corriente. La lengua, ese preciado bien de la Ciudad, se torna la posesión más desatendida y por consiguiente la más amenazada. Cambiar arbitrariamente ésta o aquella significación equivale a introducir moneda falsa en el mercado o servirse de un dinero cuya huella está fraudulosamente gastada. Mallarmé lo recordará. El no entender sobre las palabras acarrea el equivocarse sobre las cosas. Sócrates ve el abismo que se abre bajo las palabras de Trasímaco. Y tiene que tomar la defensa de la lengua. Sobre este particular, no hay la posibilidad de recurrir a una garantía que exista al margen de la propia lengua, recurrir a lo que hoy llamaríamos un metalenguaje; basta con devolverle su fuerza al sistema que une las palabras entre ellas utilizando ciertas parejas relevantes como parejo-disparejo mismo-otro, etc. Tarea del dialéctico será: ser un «guardián» vigilante de la significación de las palabras. De ello nació la ontología platónica.

La agresión de Trasímaco resume la de Callicles sobre la temperancia y la de Protágoras sobre el coraje llevándolas a su paroxismo. Estos atacaban una virtud particular; con la justicia es a todo el sistema al que se apunta, como Sócrates va a mostrarlo prosiguiendo la definición de justicia. Sócrates aprovecha la ocasión para introducir un cambio importante en el método de discusión:

«La investigación que estamos emprendiendo es muy espinosa y exige en mi opinión un ojo penetrante. Puesto que adolecemos de esa penetración, he aquí, dije, cómo hay que llevar nuestra encuesta. Si de lejos diéramos a leer letras escritas con pequeños caracteres a gentes que son cortas de vista y que una de estas personas se diera cuenta que las mismas letras están escritas en

otro lugar con caracteres más grandes sobre una pizarra más grande, sería para ellos, supongo, una gran posibilidad de empezar a leer las letras grandes y examinar luego las pequeñas para ver si son las mismas.

—Está muy bien, respondió Adimanto; pero, ¿qué relación ves tú ahí, Sócrates, con la cuestión de la justicia?

—Voy a decírtelo, respondí, si admitimos una justicia para el individuo, admitimos una para toda la Ciudad, ¿no?

—Desde luego, dijo.

—Ahora bien, ¿la Ciudad es más grande que el individuo?

—Es más grande.

—Por consiguiente podría perfectamente haber una justicia más grande en la pizarra más grande, y con ello sería más fácil de descifrar. Si consienten en ello, examinaremos en primer lugar cuál es la naturaleza de la justicia en los Estados; luego la analizaremos en los individuos, tratando de tener en cuenta la semejanza de la gran idea (idea) con la pequeña.» (368 c-369 a).

En primer lugar, ¿cómo se ha formado la Ciudad? Sócrates se lanza a reconstituir racionalmente una historia que escapa a todo asidero. Podría muy bien ocurrir que esta «razón» dejase traslucir ciertos rasgos que no nos sean desconocidos.

Nace la Ciudad de la multiplicidad de las necesidades que une a varias familias en una misma habitación. Necesidad de alimentos primero, luego de alojamiento, de vestidos, etc. Estas necesidades acarrean la división del trabajo: agricultor, albañil, tejedor, y zapatero ejercen sus actividades para todos. Los oficios recurren los unos a los otros hasta los comerciantes que exportan los excedentes para traer lo que falta a esta Ciudad. En el interior, el intercambio de los trabajos se realizará mediante el dinero y el comerciante establecido en el agora. En esta Ciudad se reúnen nada más que las profesiones necesarias para una vida frugal y sana. Mas para Glauco, equivale decir que es una Ciudad de puercos. Es preciso, por consiguiente, decidirse a introducir una multitud de profesiones aptas para satisfacer las necesidades superfluas, tales como pintores e imitadores de todo tipo. Como el país no bastará para alimentar a toda esa gente, esta Ciudad se verá empujada a invadir el territorio de sus vecinos, y así nace la guerra de esa apropiación insaciable de riquezas. Será preciso agregar un ejército entero para defender la Ciudad. Glauco se sorprende:

Pero, ¿cómo, dice, los ciudadanos no son capaces de defenderse por sí solos?»

Glauco es ciudadano de una Ciudad democráctica en donde el oficio de las armas desde hace mucho tiempo ha dejado de ser privativo de una fracción de la población. La totalidad de los ciudadanos es quien forma el ejército:la actividad militar escapa por lo tanto a la división del trabajo. Sócrates no lo entiende así. Partiendo de la idea de que el hombre nada más puede hacer bien un solo oficio, las dificultades inherentes al manejo de las armas le parecen justificar plenamente que se haga de éste su profesión exclusiva. ¿Acaso no ha mostrado la guerra del Peloponeso que el ejército ateniense, pese a su superioridad numérica, era incapaz de resistir el asalto de esos guerreros profesionales que eran los espartanos? Más aún. Al percatarse Pericles de este estado de cosas, tuvo que concebir una estrategia según la cual Atenas se refugiase tras de sus murallas y dejase al ejército lacedemonio saquear el campo ático. Harto verosímilmente, Sócrates no «laconiza» aquí por placer, sino porque los acontecimientos han mostrado ampliamente los resultados desastrosos de la estrategia pericleana. Sócrates examina por consiguiente ese oficio de los «guardianes» que exige en su opinión más ocio y cuidado que los otros: sus cualidades corporales, fuerza y rapidez; sus cualidades de alma, el *thumoeidés,* es decir, un temperamento fogoso, rápido en encolerizarse. Mas, ¿cómo evitar en esas condiciones que la ferocidad de los guardianes no se vuelva contra sus conciudadanos?

«Entonces, ¿qué hacer? dije yo. ¿Dónde hallar un temperamento dulce e irascible a la vez? El *thumoeidés* y la dulzura se repelen.» (375 c).

Los perros de guardia conocen perfectamente a las personas que frecuentan la casa y no les hacen daño alguno. Es preciso por tanto y basta con, además del *thumoeidés,* que los guardianes tengan un temperamento filosófico, que sepan distinguir el amigo del enemigo, en una palabra, que sepan aprender, *philomatés;* así podrán conjugar la ferocidad que cuadra al coraje guerrero y la dulzura propia del temperamento filosófico.

Hermoso relato que no deja de guardar cierto parecido con el mito de *Protágoras.* Sócrates y el sofista se proponen en ese mito lograr un mismo fin, utilizando términos levemente distintos: asir la emergencia de la virtud política para Protágoras, de la justicia para Sócrates, con objeto de poder dilucidar su ejercicio. Protágoras pone en escena a los dioses, mientras Sócrates se mantiene fiel a un esbozo puramente racionalista. Son las necesidades —económicas para Sócrates, de defensa para Protágoras— las que subyacen en el origen de la concentración humana que cobra el nombre de Ciudad. El punto de vista socrático es de un cabo al otro genético. Las necesidades económicas, cuando sobrepasan a lo que es suficiente en una vida frugal, determinan la apertura de un abismo, de un *apeiron,* un sin-límite en la adquisión de riquezas. ¿Acaso Sócrates no ha esbozado con ello el cuadro de una Ciudad cuyo principio hegemónico se parece mucho a la tercera función dumeziliana? Luego Sócrates puede mostrar que la «lógica» de la riqueza engendra inevitablemente la guerra. Mientras Protágoras postula la autarquía primitiva que Sócrates refuta, para que la Ciudad sea el resultado de una lógica militar. Por encima de esas divergencias, ambos están de acuerdo sobre el orden «narrativo»: tercera función-segunda función, pese a que Sócrates piensa el oficio militar en una continuidad aparente con la división del trabajo «económico». Esto equivale a conjugar dos sistemas en realidad muy distintos: el de la tripartición y el de la división del trabajo. ¿Qué quiere ello decir? El punto de vista sistemático de la división del trabajo es el único compatible con una lógica racionalista. Lo que Sócrates pretende se manifiesta entonces de forma más clara: transferir ese carácter racionalista a otro sistema mucho más antiguo, que parece poder prestarse a un tratamiento de este orden. Y aquí radica, sin duda, el error de Sócrates. Error que se repetirá casi con los mismos términos en el nacimiento del discurso sociológico francés en C.-H. de Saint-Simón y A. de Tocqueville, como, de forma antitética, en C. Marx.

La continuación del relato socrático deja traslucir ese cambio de registro: el recorrido genético cambia de trazado; Sócrates tiene que deducir la naturaleza filosófica del temperamento guerrero, es decir, la primera función de la segunda según criterios que ya nada tienen de común con los de la división del trabajo, puesto que Sócrates no separa por el momento al grupo de los filósofos, los guardianes en sentido limitado, del conjunto de los guerreros. Valentía y temperamento filosófico quedan presentados como dos elementos co-extensivos. Resulta, por consiguiente, harto pertinente considerar aquí la influencia del modelo lacedemonio, excepto, sin embargo, que el relato socrático no ha terminado y que la separación del grupo que ejercerá la soberanía se esboza en el horizonte. Esta separación exigirá cierto tiempo a

Sócrates. Sólo al final del Libro tercero quedará realmente efectuada. Ahora bien, es precisamente en este punto que Sócrates invoca deliberadamente un mito que funde a las dos separaciones: la de los guerreros, luego la de los filósofos y deja entrever la heterogeneidad del sistema conceptual indo-europeo al sistema de la división del trabajo «económico». Se trata, nos dice Sócrates, de una leyenda «fenicia», hay que interpretar: un relato que pertenece al ciclo de Cadmos el Fenicio, fundador de Tebas.

«... Voy a tratar de persuadir en primer lugar a los propios arcontes y a los soldados, luego a los demás ciudadanos cuya educación e instrucción que de nosotros han recibido y de la que pensaban experimentar y sentir los efectos no son nada más que sueños, que en realidad estaban entonces formados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y todos sus pertrechos, que tras haberlos formado enteramente, la tierra, su madre, los puso al mundo, que ahora tienen que mirar a la tierra que habitan como a su madre y su nodriza, defenderla si se la ataca, y considerar a los otros ciudadanos como a sus hermanos, como ellos salidos de las entrañas de la tierra.

—Tendrá un objeto, dijo, el que hayas meditado durante tanto tiempo antes de sacar este embuste.

—En efecto, tenía mis motivos, respondí; mas escucha el final del mito. Vosotros que formáis parte de la Ciudad, sois todos hermanos, os diré, prosiguiendo el mito; pero el dios que nos ha creado ha mezclado oro en la composición de aquellos de vosotros que son capaces de gobernar; de suerte que son más preciosos; ha mezclado plata en la composición de los soldados; hierro y bronce en la de los agricultores y demás artesanos...» (414 d - 415 a).

Es el análisis harto claro de ese mito, así como el del libro IV, lo que le ha permitido a Dumézil mostrar de forma evidente la incidencia del sistema conceptual indo-europeo en la obra de Platón. Por consiguiente no será preciso volver sobre el tema. Sin embargo, todo no está dicho. La confrontación de ese mito con el relato genético del Libro II provoca un determinado número de observaciones. El orden narrativo normal del mito tripartito es el orden jerárquico. Vemos así, cómo Sócrates empieza nombrando al oro, luego la plata, y por último, el hierro y el bronce. La epopeya de la fundación de Roma sigue parejamente el orden jerárquico de las funciones. Es preciso señalar en tal caso que la jerarquía metálica no está vinculada en nuestro mito a ninguna sucesión histórica. Mas en el Libro VIII, Sócrates hará de forma

explícita, referencia a las razas metálicas de Hesíodo cuando, con la vastedad de un poeta trágico, cuenta en el orden que se engendran los regímenes políticos. La sucesión de los regímenes se produce en un orden conforme al del mito de las razas metálicas. El orden «inverso» del relato «racionalista» no deja por ello de tornarse más insólito. Con todo, no es una orden que se manifiesta aislado. Si prestamos cuidado, la *Teogonía* de Hesíodo, propone un orden genético del Olimpo, que se asemeja al punto de confundirnos, al del Libro II. El apetito de engendrar en Urano, encuentra su límite con la presencia de la primera ama: la podadera de Cronos, y la violencia de este último se ve yugulada por Zeus que una la justicia, Temis, a la astucia inteligente, Metis. Me limito a indicar el sentido general de una interpretación de la sucesión de las tres generaciones divinas de la *Teogonía*. Esto precisaría de un análisis textual detallado que aquí no tiene lugar. Esta inversión «racionalista» presenta interferencias con otro mito: el de la inversión del ciclo cósmico que se halla en Hesíodo y que Platón desarrolla en su *Política:* los hombres nacen viejos, etc., siendo la soberanía divina el pivote en torno al cual se producen las oscilaciones de un modo análogo al de la obra de Hesíodo: la *Teogonía* conduce a Zeus, y de él parten *Los trabajos y los días*. Zeus ocupa el punto de equilibrio.

La leyenda de las razas metálicas tiene su comentario racional en el Libro IV, después de que Sócrates ha puesto en su lugar a guerreros y filósofos según sus funciones y cualidades.

«Ahora, digo, tú puedes, hijo de Aristón, considerar fundada a la Ciudad» (427 d). Ha llegado el momento, sigue diciendo Sócrates, de encontrar en ella lo que todos nosotros buscamos desde el principio: la justicia.

«Resulta por tanto evidente que la ciudad es sabia, valiente, temperante y justa.» (427 e).

Sócrates propone utilizar el método de los residuos. Procedimiento que consiste en identificar cada una de esas virtudes, y la última será lo que quede. No es por consiguiente un azar el que Sócrates haya enumerado a la justicia en cuarto lugar. La identificación procede según el orden enunciado:

¿La Sabiduría? «En primer lugar hay una que yo adivino en la primera mirada: es la sabiduría». Sócrates percibe esta sabiduría en la *euboulia,* es decir, en la buena calidad de las deliberaciones y de las decisiones que de ella se desprenden. Sócrates trata aquí de separar a esta sabiduría de los *sophiai,* de las «sabidurías»

artesanales. No es en efecto la ciencia de los carpinteros, ebanistas, herreros o agricultores lo que otorga a la Ciudad el título de sabia, sino una ciencia que «delibera no sobre algo en la Ciudad, sino sobre la propia Ciudad entera, a saber de qué forma podrá mejor comportarse tanto en lo que a ella en sí concierne como en sus relaciones con las otras ciudades.» (428 d).

«Por consiguiente, se debe al grupo y a la fracción más reducida de la propia ciudad, a la ciencia que hay en su seno, a lo que se halla a su cabeza y la gobierna que una Ciudad, fundada según la naturaleza, sea en su totalidad sabía; y es según parece al género menos numeroso el que corresponde participar en esta ciencia que, sola entre todas las ciencias, merece el nombre de sabiduría, *sophia*.» (428 c-429 a).

—¿La Valentía? No resulta difícil encontrar:

«La Ciudad es valiente por una parte de sí misma, porque es en esa parte donde reside el poder de mantener en tono momento la opinión relativa a las cosas que hay que temer, cosas que tienen que ser las mismas y de la misma naturaleza que las que el legislador ha indicado en su proyecto educador...» (428 b-c).

—¿La Temperancia? No tiene la misma nitidez que las otras, ya que se parece «más a un acuerdo y a una armonía que las anteriores» (430 e). Curiosamente, Sócrates tiene que recurrir aquí a las «letras pequeñas» para poder leer las grandes. Hay en el alma, explica, una parte mejor y una parte menos buena. Se es «dueño de sí mismo», cuando la parte mejor manda a la otra. Ahora bien, en nuestra Ciudad ¿no es la parte mejor la que manda...?

La utilización antropológica del sistema conceptual salta aquí a la vista: los ciudadanos de «tercera función» desempeñan la misma función que los *epithumiai,* los deseos o codicias en el modo antropológico. Todo se desarrolla como si Sócrates experimentara cierta dificultad en encontrar la interpretación política más antigua del sistema, que el acceso a la democracia la había levemente desdibujado, al suprimir la vieja organización tribal ioniana en cuatro tribus, cuyo carácter indo-europeo no ofrece más la menor duda.

—¿La Justicia? Sócrates hace rabiar a Glauco: ¿no descubre lo que queda? La justicia. Glauco no ve nada. Será porque la justicia está ahí desde el principio y que estamos hablando de ella sin darnos cuenta...

Veamos ahora la posición del individuo. Basta proseguir la encuesta tomando las «grandes letras» de la Ciudad como punto de referencia. Nuestras acciones se dividen según tres instancias: la primera merced a la cual aprendemos; la segunda por la cual nos irritamos y la tercera mediante la cual deseamos los placeres de la mesa, de la generación, etc. Sócrates acomete demostrar ampliamente que estas tres instancias no pueden reducirse a unidad. El principio estriba en que si no se presenta la autonomía de estas tres instancias, el mismo individuo se vería forzado a hacer o soportar coasas contrarias (*tanantia*) desde el mismo punto de vista (*tauton*). En la hipótesis de la tripartición, bastará con distribuir los contrarios: así, lo que me empuja a beber no proviene de la misma instancia que lo que me evita hacerlo: la primera es lo concupiscible, la segunda, lo inteligible. Advertimos de paso la forma escolástica de esos términos antropológicos. En el tratabo de las *Pasiones del alma**, Descartes ironiza sobre esas divisiones para instaurar la unicidad y la indivisibilidad de la *res cogitans,* modelándola sobre la unicidad del dios de la mitología cristiana... No es una de las menores glorias del psicoanálisis tratar sacarnos de este callejón sin salida y de esta ilusión, reafirmando por otros conductos, la división del sujeto...

Sócrates cuenta aquí una anécdota:

«Leontios, hijo de Aglaión, regresaba del Pireo caminando a lo largo del muro septentrional, dándose cuenta que había cadáveres extendidos en los lugares de los suplicios, sintió a la vez el deseo de verlos (*epithumein*) y un movimiento de repugnancia que le repelía. Durante un momento luchó consigo mismo y se cubrió el rostro; pero, finalmente, salió vencedor el deseo, abrió los grandes ojos y corriendo hacia los muertos, gritó: «Tomad, infelices, gozad de este hermoso espectáculo"»

Lo que tan lindamente nos es contado es la contrariedad entre lo irascible y lo concupiscible. Con ello nos damos cuenta lo mucho que ese modelo antropológico, o esta «psicología», forma cuerpo con la cotidaniedad griega. Queda la contrariedad entre la razón y lo irascible. Será a Homero que Sócrates le pedirá de ilustrar:

«Ulises golpeándose el pecho, reprendió a su corazón en estos términos. En este pasaje, Homero, de forma manifiesta ha representado como dos cosas distintas, una de las cuales riñe a la otra,

* Véase en Península. Barcelona, 1972 (N. del T.).

la razón que ha meditado sobre lo mejor y lo peor, y la cólera que es poco razonable.» (441 b-c).

Si he emprendido la exégesis de ese fragmento platónico, ha sido porque a la vez guarda una consonancia sorprendente con el texto metodológico de G. Dumézil y porque ofrece el punto de contacto más evidente de la filosofía griega con el sistema conceptual indo-europeo. A partir de ahí, resulta fácil irradiar en la totalidad de la obra platónica para darse cuenta con verdadera estupefación que el sistema conceptual indo-europeo lo cruza enteramente con una especie de motivo melódico, que raya incluso con el estribillo. De Platón, el paso a Jenofonte y luego a Aristóteles se hace de forma natural. A partir de esto, el conjunto de la cultura griega cobra otros colores, a medida que se pone en claro que el sistema antropológico no ha sido un invento de los filósofos. La medicina, por ejemplo, manifiesta su vitalidad tanto en sus divisiones anatómicas como en su famosa y, hasta aquí, preocupante teoría de los humores: flema, sangre, bilis amarilla, bilis negra. Aristóteles limita el uso del sistema conceptual a la política, sin llegar a expulsarla completamente de su teoría del alma. Por supuesto, la utiliza ampliamente en sus éticas. El texto que yo he comentado nos ofrece, por último, el sistema conceptual indo-europeo al estado clasificador, o sea, en un estado muy cercano al que éste reviste en las *Leyes de Manu* indias. Después de *La República,* Platón readoptará la actitud conforme al genio griego, que yo califico entonces de combinatoria. Las virtudes ya no designarán más a grupos «sociales», sino a componentes de un sistema de pensamiento y de acción antropológicos y políticos. Por fin resulta posible y deseable, contemplar en este primer resplandor griego algunos de los grandes movimientos del pensamiento político ulterior: Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu, Clausewitz, C.-H. de Saint-Simón, A. de Tocqueville y otros más.

Para terminar, voy a tratar de brindar un primer balance especulativo y programático:

El sistema griego de la virtud es el punto de emergencia filosófico del viejo sistema conceptual mítico y épico de las tradiciones indoeuropeas. Este punto es, paradójicamente, el hombre «individual». El trecho de camino platónico que hemos recorrido juntos nos ha permitido en efecto comprobar que a diferencia de lo que encontramos en Roma, en la India, o en otros lugares, este sistema manifiesta su mayor coherencia en el campo que corresponde aproximativamente a nuestra psicología y a nuestra antropología. Sistema primero en poner de relieve lo que Heidegger denomina en su *Sein und Zeit* (Ser y Tiempo) la «*Seinsverfassung des Daseins*», la constitución del ser del hombre. El sistema de la virtud, o aretología (de *areté,* virtud) es exactamente la constitución de ser del hombre para los pensadores griegos. Releamos entonces *Ser y Tiempo.* La cuestión inicial es la del sentido del Ser, u ontología. Pronto aparece que la respuesta a esta cuestión presupone una puesta al día previa de la constitución de ser y del que plantea la citada cuestión. M. Heidegger llama a esta tarea previa: ontología fundamental. La aretología corresponde exactamente a la ontología fundamental de *Ser y Tiempo.* La obra de Platón ofrece la ventaja de brindar un esbozo del paso de la ontología fundamental a la ontología a secas, es decir, la cuestión del sentido del Ser. Es, en efecto, en esta perspectiva que el *Parménides* y el *Sofista* adquieren su relieve. El problema especulativo de este paso es el del uno y del múltiple: creo estar en medida de poder decir que queda el problema especulativo por excelencia. Esto es lo que indico al utilizar los términos de systasis y sistema. El encuentro entre *Sein un Zeit* y la filosofía griega no es un encuentro superficial. Sin duda que el propio Heidegger no sabía hasta qué profundidad repetía (*Wiederholter*) para nosotros la aventura griega, es decir, la aventura de la filosofía.

Que sea el viejo sistema conceptual indoeuropeo el que ofrezca la armazón de la ontología fundamental griega, a saber, la constitución de ser del *dasein* griego, adquiere así de forma inquietante, la significación de un acontecimiento del pensamiento, del orden de aquéllos que en el transcurso de un siglo se cuentan con los dedos de una mano. Es decir, con este suceso, precisaremos de cierto tiempo para empezar a entenderlo.

Me parece que el acontecimiento en que el viejo sistema indoeuropeo, contemplado especulativamente como el *Seinsverfassung* pronto aparece de una amplitud y de una flexibilidad mucho más superior al concepto heideggeriano. El *Seinsverfassung* heideggeriano queda en efecto harto circunscrito en el campo «individual» mientras que la interpretación griega del sistema conceptual indoeuropeo conserva toda su frescura teológica y política, sin tener en cuenta a las otras «lógicas» que no he podido abordar: médica, pictórica, dramática, musical, etc. La constitución de la psíque se abre a la constitución de la Ciudad, que a su vez se abre a la obra de arte, y recíprocamente. Y nos da por soñar. En primer lugar será preciso establecer el inventario de

estos tesoros. Bajo esta perspectiva, la filosofía que se pretende eliminar, ¿acaso no le aguardan delante de nosotros hermosos días? Ya que el poquitín de filosofía que nos ha permitido el vivir libres empieza a exigir un re-examen y una ampliación si queremos que este poco siga surtiendo efecto.

La elaboración del sistema conceptual de la virtud desemboca, he dicho, en la ontología por la cual el politeísmo griego libera la cuestión de la comunidad de los géneros del Ser. Cuestión ésta que se halla en el centro del interrogante del gran diálogo metafísico, el *Sofista.* En este trazado, la significación de los personajes divinos cuyas virtudes son la o las máscaras, se encuentra referida a la lógica que la lengua conlleva y más específicamente la sintaxis comunes. El esfuerzo del filósofo se torna así en paralelo al de los gramáticos y de los filólogos sobre los cuales éste se apoya. Por ahí Nietzsche se ha ligado de nuevo, para nosotros, con los griegos. La significación de los nombres de los dioses resulta despiadadamente unida a la lengua que los enuncia. Por eso se produce la ilusión de una enunciación de la lengua, de Otro del Otro, que enfrenta la filosofía para convertirlo en su tarea primera. Esto es lo que nos ha sugerido la discusión de Sócrates con Trasímaco. Más allá de las grandes divergencias el muy frecuente «*pollakos legetai to on*», el ser ser dice de forma múltiple, queda el legado platónico que nunca se olvida de la lógica ni de la metafísica aristotélica.

A la luz de esta empresa no es solamente a los Nombres del Padre, con una P mayúscula, de la tradición trinitaria judeo-cristiana y lacaniana que hace falta enfrentarse, sino más ampliamente al sistema de los nombres de los padres con minúsculas, que el politeísmo ha introducido en la divino mediante una audacia que no debería dejar de maravillarnos. La filosofía indoeuropea no tiene más ambición que la de convertirse en la guardiana de la constitucionalidad de la lengua. ¿El sentido de su «ideología»? El rechazo de todo metalenguaje, con el cual reanuda en nuestros días la enseñanza de Jacques Lacan, incluso si, como acabo de sugerirlo, el estatuto conceptual de su «simbólica» vacile en ciertos momentos entre la *Torah* y el *Nomos.* Hay que re-escribir, sin duda alguna, un tratado moderno *De la trinidad...*

BIBLIOGRAFIA

Benvéniste, Emile: *Vocabulaire des institutions indo-européennes,* 2 tomos, Ed. de Minuit, 1969.

Dumézil, Georges: *Mythe et épopée,* 3 tomos, Gallimard, 1968, 1971, 1973.

—*Les dieux souverains des Indo-Européens,* Gallimard, 1977.

—*Idées romaines,* Gallimard, 1969.

—*La religión romaine archaïque,* Payot, 1966.

Platón: *Oeuvres complétes,* N.R.F. (Bibliothèque de la Pléiade), s.d.

CAPITULO V

LAS IDEOLOGIAS PAGANAS DEL PODER

1

LA IDEOLOGIA DE LA CIUDAD GRIEGA

por François Châtelet

La Grecia clásica, la Grecia de los siglos V y IV antes de nuestra era, y, en particular, el siglo de Pericles —que duró unos treinta y cinco años—, ejercen una gran atracción en el pensamiento occidental moderno. Este ve de buen grado en aquél su origen teórico, su cuna histórica, su modelo cultural o su motor primero. Se entrega, en particular, a ese juego del reconocimiento paterno, la filosofía política, con sentimientos distintos, por no decir opuestos: es unas veces para buscar, en este período frondoso en prácticas y en obras originales, una fundadora sacralidad, otras para descubrir en aquel pensamiento un instante de logro y de dicha que los acontecimientos subsiguientes, ¡ay! han desmentido, otras para detectar el comienzo de nuestras desdichas, puesto que, se dice, de Platón (y de la Ciudad) a Marx (y al socialismo) y al Gulag, la consecuencia es perfecta. En verdad, si, como corresponde, desconfiamos del anacronismo y nos vedamos la ilusión retrospectiva de la filosofía de la historia, las ideas

inventadas con ocasión de los problemas y de los debates que engendró esta formación histórica singular que fue la Ciudad griega, la *polis,* acaso no merezca este «exceso de honor», y por supuesto no merezca «esta indignidad». Si se pretende, por lo demás, formular un juicio, conviene, en primer término, analizar en qué condiciones políticas y en qué contexto ideológico se produjeron esos inventos y, sólo después, utilizar el punto de vista diferencial así definido para justipreciar la situación contemporánea.

El orden político

Al comienzo del texto llamado *Política**, Aristóteles, que es un contemporáneo del ocaso de la Ciudad, mas sigue abrigando esperanza en ella, explica que la *polis* se diferencia de otros dos tipos de agrupaciones humanas, la familia (*genos*) y la aldea (*kôme*), por el hecho que es un producto específico del hombre —existen en efecto concentraciones de animales unidos por la sangre o el interés unido a la vecindad— y que ella tiene como fin, no simplemente el sobrevivir, sino el «vivir bien», es decir, el comportamiento individual y colectivo digno del hombre. Con esto, el filósofo expresa un lugar común: los griegos tienen la impresión —impresión que sus poetas fortalecen y magnifican— no solamente que los hombres que ocupan un puesto privilegiado en la naturaleza, a mitad de camino, en cierto modo, de los dioses y de las realidades minerales, vegetales y animales, sino además, que ellos, griegos, por sus orígenes, por las relaciones que han tejido con lo divino y las hazañas de sus héroes, cumplen de forma óptima la «virtud», es decir, las capacidades de la esencia humana. Así, el orden político que han edificado —hablando con mayor precisión, el único orden que sea verdaderamente *político,* el de la *polis,* el de la agrupación organizada por una constitución (*politeia*)— no es un producto ni del azar ni de la fuerza: proviene éste de un don de la naturaleza y de los dioses, que los hijos de Heleno han sabido hacer fructificar por su inteligencia (*métis*) y su valor (*areté*).

Lo que Platón y Aristóteles, uno y otro, nos enseñan, hollando el primero las sendas de la heterodoxia, formalizando el segundo la tradición, es que el pensamiento griego presupone una corres-

* Existen varias versiones en castellano de ésta y otras obras de Aristóteles (N. del T.).

pondencia, una similitud —en el sentido geométrico del término— entre la organización del cosmos, la de la sociedad y la del individuo. La ordenación del «mundo» —la que por ejemplo en el texto platónico, hace nacer de los caracteres de oro, plata y bronce— se encuentra homológicamente en la disposición jerárquica de las almas conociente, deseante y atareante en el individuo y en la estructura racional de la Ciudad bien concebida, que instituye la dominación de los dialécticos sobre los guerreros y de los guerreros sobre los manuales. De la misma forma, en la perspectiva aristotélica, la posición natural del hombre en la cúspide de lo sublunar le confiere virtudes que tienen implicaciones éticas y políticas. En todo caso, lo que nosotros distinguimos como ontología de campos separados, los griegos lo comprenden como unidades que mantienen relaciones de transformación.

Sin embargo, que se trate de filósofos, retóricos, historiadores o poetas dramáticos, el sistema medio, el de la «formación social», se manifiesta como un reto esencial. Tomando la terminología aristotélica, que define tres tipos de actividad: la *théôria,* el saber, la *praxis,* la acción en tanto que ella «modifica» a los hombres y sus relaciones, la *poiesis,* la fabricación, sólo el segundo es susceptible de engendrar novedades, siendo la *théôria* la que se apropia de las esencias (que ya están ahí), y la *poiesis* la imitación y la adaptación de las formas naturales. La política en tanto que actividad pertenece a ese tipo: ella *interviene* para que la Ciudad de los hombres cuadre al cosmos y para que el individuo pueda igualar la esencia de la que es imagen o el portador. Así, ella constituye el punto central a partir del cual se distribuyen los nuevos géneros culturales, nacidos debido a la *polis,* y se reactivan los antiguos. La religión y la religiosidad que nunca están ausentes de la realidad cívica, las tareas del campesino, del pescador, del artesano, del comerciante, los discursos privados o públicos, declamatorios y didácticos, las grandes ceremonias teatrales y musicales, los escritos están explícitamente atravesados por las preocupaciones de la política, en el sentido en el que todos y cada uno saben, no solamente que la existencia cotidiana depende directamente de las decisiones tomadas, sino también, que esas decisiones se inscriben en el acto constantemente renovado que es la *politeia,* la organización de la Ciudad como tal.

Los griegos de la época clásica insisten en el carácter excepcional de esta situación, para glorificarse de ello, mas también para encontrar una consolidación a su virtud. Sobre este particular, la

posición de Herodoto resulta particularmente esclarecedora. La *Encuesta* toda —que, recordémoslo, trata de establecer las causas del antagonismo entre los griegos y los persas y que cuenta el relato de las dos grandes guerras que los opusieron en -490 y en -480— está atravesada por la oposición de dos órdenes: en Europa, hay las Ciudades, en Asia, hay un Imperio. Allí, hombres libres que no reconocen más amos que las leyes a las cuales han consentido, que discuten en común las decisiones que se han de tomar, que aceptan para resolver los asuntos privados el arbitraje de los tribunales; aquí, un déspota todopoderoso que manda a las masas quienes, domadas por el temor, seducidas por el interés o por la gloria, se identifican con ese amo transcendente. Hay que subrayarlo con fuerza: esta oposición no es entre un orden y un desorden: el historiador hace hincapié en la rigurosa organización de las posesiones del Gran Rey; ella no consiste en una diferencia de régimen: Herodoto destaca el hecho de que las constituciones de las Ciudades son distintas, que las hay en las que manda un hombre solo, otras en las que el poder está compartido por varios —las oligarquías fundadas en la cuna, en la fortuna, en las capacidades guerreras—, otras aún en las que el acuerdo del bajo pueblo —el *demos*— se impone; en todo caso, la verdadera dominación está mantenida por la ley, tradicional o escrita. En las personas, la ley no existe, ni el ciudadano: simplemente, un déspota y una multitud de súbditos.

En el siglo siguiente, ante la decadencia de la Ciudad, Jenofonte intentará darle lustre a esta última forma de gobierno. En la *Ciropedia**, analizará las cualidades que tiene que poseer el déspota para reinar con equidad y eficacia. Mostrará cómo éste lograría granjearse de forma duradera a sus parientes cercanos y a las naciones que domina. En cierto modo y pese a él, Jenofonte corroborará la enseñanza que ha querido dar Herodoto: diríamos, utilizando un vocabulario moderno, que la relación de dominio descrita se ajusta a la «psicología: tiene en cuenta a las pasiones; por esto, ella es función de las circunstancias. El historiador se complace en contar —apoyándose en el texto— que los guerreros del Gran Rey son valientes, incluso temerarios en el éxito, mas, cobardes en los reveses, disciplinados en la abundancia, de buen grado se dan a la desbandada en la escasez. Lo que caracteriza al hoplita espartano, al marino ateniense; es, por el

* Edición castellana en Aguilar. Madrid, 1960 (N. del T.).

contrario, su firmeza ante todas las eventualidades, porque sabe por lo qué lucha y no obedece más que a sí mismo: la victoria de Salamina se debe tanto a esta resolución como a la táctica de Temístocles.

El griego es *esencialmente* ciudadano. Y el ciudadano no acepta más dominación que la de un príncipe abstracto y público, plenamente inteligible: la ley, el *nomos*.

La ley y la democracia

¿Cómo y en qué condiciones histórico-ideológicas se ha inventado una ideal tal y se ha actualizado en las instituciones y en las prácticas? ¿Qué tomas de posición han suscitado éstas? Dar una respuesta a estos dos cuestiones, lleva precisamente a analizar la ideología de la Ciudad, su estructura, su evolución y sus polémicas.

Hay un punto, que se refiere en cierto modo al método, que tiene que precisarse. La mayor parte de la información que nos permite conocer la Grecia clásica, es de origen ateniense y, a causa de eso, tomando a Atenas por centro, se da un privilegio a sus problemas políticos, a los de la democracia y del «imperialismo» en particular. Ahora bien, la actitud de Palas no es más que una Ciudad entre el centenar que cuenta Grecia; dista con mucho que el gobierno popular sea el régimen más extendido; en cuanto al espíritu de iniciativa que ha caracterizado a los atenienses del siglo V, éste es excepcional. No parece, por consiguiente, en modo alguno legítimo pensar en Grecia a través de este único modelo, incluso si éste ha sido productor de obras y de acciones notables. Queda que la democracia ateniense, incluso en sus excesos, sus éxitos y sus fracasos, *porque ha sido por excelencia el lugar de la palabra, de la reflexión y de la crítica,* permite detectar las ideas constitutivas de la *polis* como formación histórica contingente y asir la significación y el alcance político y cultural de las diferencias y de las oposiciones que estas ideas comportan. Así es cómo los textos platónicos, que tienen por horizonte el fracaso de esta democracia, toman como punto de partida este juicio de la Carta VII: «Todos los regímenes actualmente existentes son malos», aportan conocimientos y definen ángulos de ataque que, mientras sean corregidos por otros juicios contemporáneos, brindan la posibilidad de entender cómo Atenas se concibe a sí

misma, en su antagonismo con la muy conservadora Lacedemonia, cómo son definidos los conceptos de *constitución,* de *ley* (en oposición a la *naturaleza*), de *justicia* (en oposición a la *injusticia* y a la *inmoralidad...*).

De modo que nosotros mismos aceptamos partir de Atenas, y ello no porque ella estuviera predestinada por la historia a ser la Ciudad más avanzada, sino porque se da el caso que en el seno de su historia han sido grabados por el escrito los acontecimientos y los debates más reveladores. Sin razón, los atenienses invocan su *autoctonidad* —¡qué pueblo puede pretender que siempre ha ocupado el territorio que hoy habita!—. Mientras que Esparta ha sido constituida por invasiones sucesivas, los recién llegados subyugan a los antiguos invasores —lo que explicaría la estructura jerárquica de la sociedad lacedemonia—, Atenas habría federado progresivamente a los habitantes del territorio del Atica, una forma de «democracia étnica» que prepara a la democracia política. Sea como fuere, la edad histórica empieza, si hemos de creer a Tucídides, por la acción decisiva de los primeros legisladores. Con Dracón y Solón aparece la Ciudad propiamente dicha. A finales del siglo VII, la Ciudad está desgarrada por una doble serie de conflictos: entre las grandes familias «feudales» que se combaten por la primacía político-religiosa y entre esas familias y el bajo pueblo de los agricultores y los artesanos a menudo reducidos a una casi servidumbre. Es la «edad de bronce», en la que triunfa la ley del más fuerte y en donde se suceden los abusos de poder y las rebeliones. Tal es la situación, que de común acuerdo, las distintas partes en lucha recurren al arbitraje de un hombre, elegido por su honestidad personal, su rigor y su inflexibilidad. Será el *nomotheto:* éste edicta normas imprescriptibles, las que a partir de ahora deben presidir a la solución de los deferendos.

Tal será la obra de Dracón. Resulta notable que así hayan comprendido la historia los atenienses: el primer acto que fundó la ciudad en los tiempos históricos, renovando y confirmando el gesto de Teseo, se refiere a la justicia. Dracón no combate las estructuras político-religiosas: la dominación la siguen manteniendo los Eupátridas, los de buena cuna; en particular, seguirán juzgando los mismos tribunales. Mas el poder tradicional está limitado e impugnado por el solo hecho que se ha sometido a algo más poderoso que él —la ley— y que se ve obligado a rendir cuentas públicamente de la decisión judicial y de la sentencia. En

esto consiste la revolución draconiana: no solamente imponer un «así es» valedero para todos —igualando así, en cierto aspecto, el estatuto de cada uno en el seno de la comunidad—, sino también y sobre todo exigir la publicidad del juicio. Esta última medida presupone en primer lugar la existencia de una palabra común que todos y cada uno están en medida de pronunciar y de oír que luego no *se* puede decir cualquier cosa y que enunciar, es revelar. Con la ley que se substituye a la frase esotérica, el *logos,* la lengua prosaica que trata de asuntos empíricos y que establece un vínculo de inteligibilidad simple en y entre sus secuencias, hace su entrada en la escena social, en esta región del globo que nos interesa por motivos genealógicos.

La reforma de Solón —uno de los siete sabios de Grecia— confirma esta novedad y le confiere un alcance directamente político. En realidad, lo que de ello hay que retener, es que ella inicia la organización del cuerpo cívico que va a llevar a la *politeia* democrática. Sobre este particular es preciso señalar, que en el siglo VI, las Ciudades más poderosas y más dinámicas se dan *constituciones,* es decir, sustituyen a un orden de hecho, producto de conquistas y violencias, a un orden de *derecho* que opera clasificaciones que cubren o transforman las posiciones respectivas de los individuos y de los pequeños grupos en el seno de la comunidad. Así, Esparta aplica la constitución atribuida al legislador mítico Licurgo: legislación que normaliza el principio oligárquico. Solón, él, asegura el estatuto de la ciudadanía: ningún descendiente de un hombre libre puede ser esclavo; con fines a la vez militares y administrativos, Solón establece una jerarquía de los ciudadanos basada en los ingresos, es decir, en las contribuciones que pueden legítimamente exigirse con el fin de asegurar la defensa, la piedad y la gloria de la Ciudad; de repente, el hombre rico y de buena cuna ocupa una posición elevada, mas lo debe no a su riqueza y a su nacimiento, sino al hecho que puede y que debe armarse como caballero y equipar a un soldado de infantería, pagar liturgias, estar dispuesto para ejercer magistraturas; y el pescador de la costa, que no puede ofrecer nada más que sus músculos de remador, es tan ciudadano como él. El poder de las grandes familias se encuentra realmente debilitado por sus disposiciones que tienden a una ordenación más clara. Asimismo, la institución de un consejo de cuatrocientos miembros —la *Boule* —organismo deliberativo, viene a impugnar a los antiguos colegios nobiliarios en los que tradicionalmente se tomaban las decisiones.

Sin embargo, la mutación decisiva del estatuto de la palabra y del espacio cívico, fue obra del acontecimiento del sistema democrático. Clístenes, Efialtes, Pericles y el partido popular que los apoya, introducen las novedades que en lo sucesivo señalarán la imagen de la Grecia clásica y permitirán que los teóricos desarrolllen un conjunto de ideas capitales. Subrayemos sólo dos aspectos: la reorganización del territorio del Atica y la función soberana de la *Ekklesia.* En el curso de la última década del siglo XI, Clístenes efectúa una reforma de una amplitud excepcional. Según la tradición, el territorio del Atica estaba dividido en propiedades de importancia variable que pertenecían a las familias, estas últimas estaban agrupadas en cuatro tribus, evidentemente dominadas por la más poderosa de entre ellas; además, greográficamente se diferenciaba «la costa», «la llanura» y la región de las «colinas». En lo sucesivo, el Atica estará dividida en un centenar de comunas, aproximadamente de la misma extensión; el demos está puesto bajo la autoridad de una asamblea que agrupa en pie de igualdad a todos los ciudadanos que lo habitan; esta asamblea administra los asuntos comunes, mantiene un registro de sus súbditos, acoge a los jóvenes en edad de «ciudadanía», delega a algunos de sus miembros para formar una jurisdicción «de primera instancia»; la comuna es el núcleo de la democracia. Las cuatro tribus «primitivas» dan paso a diez tribus, de las cuales cada una de ellas comporta una decena de demos y posee su propia asamblea. Mas, con objeto de evitar que esos clanes no se vean tentados a constituir «Estados en el Estado» en función de los intereses económico-profesionales como resultado de su posición territorial —la pesca y el comercio para las tribus de «la costa», por ejemplo—, cada una de entre ellas está constituida por demos situados en «la costa», en «la llanura» y en «las colinas». Así, el espacio cualitativo, unido al pasado y a sus violencias, a los privilegios y a los oficios, ha sido reemplazado por un espacio cuantitativo, engendrado de parte en parte por un hábil tratamiento topográfico y cívico. Las familias subsisten con o sin patrimonio. Pero ya no pueden más interponerser de forma eficaz entre los individuos y el Estado, que son las dos únicas realidades que en lo sucesivo hay que considerar.

El Estado. El Estado está bajo la soberanía de la *Ekklesia,* la asamblea popular que reúne, en derecho, por lo menos diez veces al año, para sesiones de varios días, a todos los ciudadanos inscritos en el registro de los demos. Cada uno de los ciudadanos

es libre de poner en el orden del día la discusión o el voto de un decreto o de una decisión con tal que haya depositado el texto en el secretariado de la Asamblea; y cada uno es libre de intervenir en la discusión y que la votación se celebre a «boletín secreto». A la *isonomia* —igualdad ante la ley— instituida por Dracón y Solón, la democracia del siglo V añade la *isegoria*, el derecho a la igualdad de palabra. Parece que los atenienses no se privaron de ese derecho. En el intervalo de esas sesiones, la *Boule* conserva el poder de decisión, el consejo formado por los representantes de los tributos, a razón de cincuenta por tribu: en realidad, es el soberano de la Ciudad, que progresivamente se substituye a las instancias antiguas —al Areópago, por ejemplo— que subsisten, pero que nada más tienen una función honorífica. Los *bouleutos*, designados por un sistema en el que se conjuga el sorteo con la elección, se reúnen cotidianamente; la retribución que perciben es modesta; administran los asuntos corrientes y toman decisiones urgentes; controlan los distintos colegios encargados de la administración de la Ciudad; están en funciones nada más que un año y no se puede formar parte del consejo más de dos veces. El temor a la tiranía, al poder personal es tal en Atenas, que al *prytano epistato* —que tiene los sellos de la *polis* y que la representa oficialmente— se le sortea todos los días, pierde su cargo al final de la jornada, cargo que sólo puede ocupar una vez en su vida. Si a estas disposiciones se le añade el hecho que habida cuenta de la actividad política comunal y tribal y el reducido número de ciudadanos —una treintena sobre mil en el momento del mayor auge—, las informaciones circulan con facilidad, resulta legítimo afirmar que el «siglo de Pericles» es el que estableció la democracia para los hombres libres. Ya que es realmente cierto que en un régimen semejante, el poder es y permanece «en medio» del espacio social, y que no es privativo de ningún individuo ni grupo.

El único poder que se reconoce es el de las leyes constitucionales de la *politeia*. Sin embargo, es indispensable que ésta sea constantemente vivificada y sostenida por el reconocimiento cívico. Hay dos reglamentos particularmente interesantes que tienden a salvaguardar la base de la democracia permitiendo que se añadan la novedad que las circunstancias exigen: la *graphé para nomón* —la imputación de ilegalidad— según la cual todo ciudadano puede atacar ante la justicia a la persona que haya presentado un decreto que esté en contradicción con las leyes fundamentales; reconocido culpable, el depositante corre el riesgo de la pena de

muerte; la *adéia* que autoriza, por el contrario, a un responsable a tomar, a título excepcional y en circunstancias excepcionales, medidas que no entran en el marco legal. El tribunal que juzga estos asuntos es la propia *Ekklesia* o su equivalente en el campo judicial: la *Heliea*, que está integrada por quinientos miembros designados por la Asamblea, que posee los mismos privilegios y está sometido a las mismas normas que los *bouleutos* y que funciona ya sea en sesión plenaria, ya sea por fracciones. Esta organización muestra hasta qué punto, en el tejido político ateniense —como por lo demás en el del guerrero espartano—, en el ciudadano se fusiona la «persona privada» y la «persona pública». Todo magistrado, sea cual fuere su prestigio, puede se traducido en justicia al abandonar su función si un ciudadano le acusa de incompetencia o de malversación: así, Pericles, fue convocado en dos ocasiones ante el tribunal y, falto de poder justificar la utilización de ciertos denarios públicos, fue condenado a colmar personalmente el déficit.

De esta manera el control que el *demos* ejerce en la gestión política en modo alguno se limita sólo a la elección; también se ejerce, en sentido estricto, exigiendo cuentas. Lo que hay que subrayar para bien marcar la diferencia harto a menudo anulada por el pensamiento actual entre la *polis* y el Estado moderno, es que en aquélla no existen funcionarios —especialistas de asuntos públicos— ni militares de profesión. Los poderes, que sean políticos, administrativos o técnicos, son temporales; para los cargos que no implican conocimientos especiales se utiliza ampliamente el sistema del sorteo; si exceptuamos el puesto de *strategos autokrator* —general en jefe—, que durante varios años fue atribuido a Pericles, a un ciudadano no se le puede nombrar en la misma función más de dos años; con objeto de que todos los demos y las tribus estén representados, el número diez se convierte en el eje de la vida activa: diez estrategas, diez ingenieros de construcciones navales, diez vigilantes de pesos y medidas, etc. No hay un ciudadano que una vez en su vida, no haya ocupado un puesto importante... y provisional. El esfuerzo de Clístenes es llevado hasta el éxito: no hay más barreras entre el individuo ciudadano y la Ciudad, principio abstracto y activo del «vivir mejor».

Se objetará que apenas ha sido abordada la cuestión del estatuto de los esclavos —en el siglo V acaso éstos sumaran unos trescientos mil en Atenas, para servir a doscientos mil griegos—,

metecos a medias —residentes protegidos—, atenienses a medias. El estatuto de los esclavos en realidad no fue abordado en aquel entonces. Resultaría ingenuo reprochárselo a los hijos de Heleno. Según parece a los esclavos se les trataba mejor en el Atica que en otros lugares, si hemos de creer a Platón, que se queja de ello.

Los inventos de la ciudad: La Historia y la Filosofía

Una vez hecho de forma esquemática el resumen de los inventos de la Ciudad en su expresión más avanzada, la democracia, acaso no se haya dicho aún lo más importante. Ya que otras ideas nuevas y poderosas van a nacer de las dificultades con las que topa la Ciudad entera conquistada por el espíritu «político». El cuadro que acabamos de esbozar poner de relieve las luces: mas también hay las sombras. Por hábiles que sean las disposiciones tomadas por los distintos *politeia*, éstas están amenazadas: la democracia por la demagogia, la oligarquía militar por la plutocracia. Al derrumbarse el sueño de una federación de las Ciudades libres partiendo a la conquista de los territorios del Gran Rey, quedan las rivalidades entre las Ciudades que actualiza el imperialismo ateniense y, en el siglo IV, el juego a tres, que opone Tebas, Esparta y Atenas. Tanto a las esperanzas como a los fracasos, reacciona el pensamiento clásico: no solamente éste edifica doctrinas y sistemas de ideas, sino que, además, define géneros culturales originales que adquieren entonces, en todo o en parte, los rasgos que todavía hoy les conocemos. No es posible esbozar aquí un cuadro exhaustivo de esa labor: no es un azar ni un símbolo que coexistan en un mismo hombre, Tales de Mileto, el investigador matemático y físico y jefe político. Es innegable que el estudio de las matemáticas desempeña un papel decisivo y que éste da los modelos del orden sobre el cual tiene que reglamentarse la vida humana satisfecha: la doctrina pitagórica —cuya influencia en Platón es verosímil— es un testimonio tanto como la empresa de Clístenes. Las investigaciones médicas, conocidas por los *Textos hipocráticos**, introducen la noción de causalidad natural; y las técnicas de «ingenieros», y arquitectos, de constructores de navíos sirven muy a menudo de ejemplos, por no decir de pruebas, a la demostración filosófica.

* Existe traducción castellana en *La medicina hipocrática*. C.I.S.C. Madrid, 1976 (N. del T.).

Sin embargo, puesto que es necesario elegir en el seno de esa frondosidad de ideas y descubrimientos, conviene sin duda marcar con más precisión la significación de dos de las invenciones mayores mayores de la Ciudad: la historia y la filosofía. En modo alguno afirmamos, por supuesto, que fue durante ese período en Grecia, y en Grecia sólo, que se produjeron los textos que se interesan por los acontecimientos del pasado y del presente con el fin de retenerlos y comprenderlos y los textos que reflexionan sobre la constitución de la realidad y sobre «las causas primeras y los fines últimos». Decimos solamente que entonces se establecieron las normas iniciales de la construcción del discurso tendente a englobar en un mismo tejido de inteligibilidad el pasado, el presente y el futuro o en decir lo que hay del ser —de la totalidad de lo real, visible e invisible, mortal e inmortal— en enunciados tan bien unidos que ningún auditor o lector de buena fe pueda negarle su asentimiento. En otros términos, en el trabajo del historiador y del filósofo —cuando aún no existen como disciplina ni la *historia* ni la *philosophia*—, se manifiesta, de forma más accesible que en la investigación matemática, el ejercicio de lo que la tradición occidental llama Razón.

La fórmula de Cicerón según la cual Heredoto es «el padre de la historia», no tiene que ser tomada de forma retórica. Es un hecho que su *Encuesta* (*historia*) es acaso el primer gran texto seguido, que se da como objetivo no solamente conservar la memoria de los acontecimientos y de los personajes reales que han influido en el destino de la sociedad, sino además explicar el encadenamiento de las circunstancias, descubrir las causas, medir los efectos de éstas y substituir a los cantos sublimes que exaltan a los héroes, el relato real y concreto de los actos de los hombres, de sus locuras y de sus buenos cálculos, de sus audacias y de sus cobardías, de su buena o de su mala suerte. Esto es un primer punto decisivo: el hecho que el individuo se conozca como ciudadano, que sea parte responsable en la toma de decisiones referentes a la suerte de la colectividad a la que pertenece, producto de un desplazamiento decisivo. Todo se desarrolla como si las dos temporalidades —la de los dioses y los héroes y la de los hombres—, que estaban entremezcladas en la obra épica —la *Ilíada*— se hubieran separado. El pasado muy remoto se convierte en una especie de

lugar intemporal, privativo de los poetas; el pasado reciente, está constituido por las actividades profanas de los hombres, los familiares, los antepasados, de los que se dispone de testimonio, se da por objeto un discurso (*logos*) de un género nuevo, que encadena situándolos geográfica y cronológicamente los hechos sobresalientes y sus protagonistas: *el tiempo histórico se impone como esencial,* en la espesura de sus caracteres empíricos.

Ahora bien, resulta soprendente que este primer relato de historia, que concuerda con la formación cívica, la posición práctica del hombre como animal político, introduce tres tipos de explicaciones distintas, que se cubre sin anularse. Herodoto suscribe de una parte, a una especie de causalidad de acontecimiento, que pasa por la «materialidad de los hechos» y la psicología de los hombres. Así, sin darse cuenta de la gravedad de su gesto, una tropa ateniense prende fuego a la capital del Gran Rey. Este jura vengarse de esta afrenta y transmite el juramento a sus descendientes: he aquí una de las causas de las guerras de los medos. Pero el historiador reconoce de otra parte, una determinación más responsable y que podríamos calificar de política o institucional: el régimen de terror y de seducción característica del imperio persa impone a los reyes el espíritu de conquista, la ambición desmesurada; y ésta, necesariamente, va acompañada de la movilización de masas pletóricas. A Darío le era imposible no desear subyugar a la Hélade; y no era posible que la pequeña flota griega equipada con guerreros acostumbrados a la disciplina de la Ciudad no derrotase a la enorme flota persa ante Salamina, formada de trirremes y una tripulación heterogénea. No obstante, aún más en el fondo, Herodoto sigue aceptando la vieja sabiduría: lo que en la «historia» los dioses castigan, es el orgullo desmesurado (el *hybris*), la pretensión para el hombre de ser más que otro hombre. El relato de historia se encuentra con las lecciones de la tragedia. Sea lo que sea de esa mezcla de modernidad y de arcaísmo, queda como *invento* de esta idea rectora que, sorprendidos en un contexto del que no son absolutamente dueños, los hombres hacen su historia...

Esta voluntad de hacer inteligible las conductas políticas, Tucídides la desarrollará hasta su grado más elevado. La *Historia de la guerra del Peloponeso* tiene por objeto el conflicto que, a partir de -431, ha enfrentado a Atenas, sus aliados y su imperio, a Esparta y a las Ciudades aliadas de ésta. Ahora bien, no solamente el relato se esfuerza en controlar los testimonios, presentar los

documentos según los mejores visos de verosimilitud, circunscribir los acontecimientos en su configuración empírica, sino que, además, analiza el desarrollo de los asuntos políticos de las ciudades rivales, su diplomacia y su estrategia, con objeto de poner de relieve la *lógica* que en ella preside. Esta lógica forma, según la expresión de Thibaudet, «los elementos» de Euclides de la historia». La fórmula no es demasiado fuerte: partiendo de una situación dada —por ejemplo, la de la democracia ateniense al final de la guerra de los medos: temor de una nueva invasión bárbara, sentimiento de orgullo debido a las hazañas de los ciudadanos, demanda de ayuda y protección de las Ciudades menores, necesidad de consolidar el régimen y de otorgar al pueblo las satisfacciones morales y materiales a las cuales tiene derecho, etc.—, el historiador analiza las decisiones sucesivas que toman los dirigentes, que les llevan a edificar un imperio que pronto se convertirá en la condición *sine qua non* de la supervivencia de la Ciudad y que constituye para los otros Estados griegos una amenaza tal que el enfrentamiento general resulta ineluctable.

Es en la misma perspectiva de inteligibilidad integral que el texto prosigue los episodios de la guerra: la forma según la cual los dos protagonistas componen con su superioridad respectiva. Atenas en el mar, Esparta en la tierra, la interrelación de las coacciones de la política interior y de los imperativos de la estrategia, el juego de los cálculos y las sorpresas, la intervención de los individuos y las inercias de las sociedades. Inmanente a esta consecución compleja de causas y de efectos, la pendiente propia de la naturaleza humana. Esta, porque es temerosa, deviene imperialista. Al principio, uno se arma porque teme ser dominado por el otro; luego, al obtener cierta fuerza, se considera que el mejor medio de no verse dominado, consiste en reducir al vecino; tras haberle conquistado, se impone el temor con otras nuevas conquistas; y ello se prosigue hasta el momento en que se sucumbe bajo el número de enemigos que uno se ha creado así. Mas Tucídides precisa que este orden natural no es ineluctable. El relato de historia tiene como fin desbaratarlo y premunirse contra su resultado desdichado. Pericles ha dado el ejemplo de un cálculo político que de haber sido aplicado por sus sucesores, hubiera podido ser benéfico para todos los griegos y provocar la federación de las Ciudades libres: emprender sólo aquéllo que se controla los efectos, no querer más de lo que se pude hacer, ir hasta el límite de su poder.

La concepción tucidideana de la historia, fuertemente marcada por la enseñanza de los sofistas y por la dramática de la democracia en Atenas, brinda una primera versión de la racionalidad engendrada en Grecia en el marco de la Ciudad. Racionalidad que no es pensada como orden del ser (o del devenir): Ella se presenta como medio de asir las motivaciones profundas de las conductas y, en la medida que ello sea posible, dominar su curso. Racionalidad que no es un tribunal, sino un instrumento. Tucídides es bien el fundador del conocimiento histórico como introducción a la práctica política. Lo más notable es que haya logrado una fundación tal cuando el contexto ideal en el que se encontraba ignoraba las ideas de progreso, de temporalidad lineal, de acumulación, así como lo establece el capítulo inicial de esta *Historia*.

Sin embargo, las armas no fueron en modo alguno favorables a Atenas; quienes dirigen la democracia después de Pericles olvidaron sus recomendaciones: en el interior, se deteriora el espíritu cívico; en el exterior, el sueño de una federación de las Ciudades libres se derrumba. Fue sobre esta crisis que se edificó el platonismo y, con él, los conceptos que desde entonces, modificados, transpuestos, criticados, han constituido la base de la racionalidad unificada. Como la *historia,* tampoco la *philosophia* tenía un sentido preciso. La fundación de la Academia por Platón define ese sentido, por el desarrollo de una doctrina y la puesta en práctica de una enseñanza.

En cierto modo, la filosofía es la hija de la Ciudad y de la democracia; mas es una hija ingrata, peligrosa, y que rehúsa seguir la comitiva fúnebre. Aquí hay que destacar un punto capital: en la Ciudad griega se observa la forma primera del Estado moderno; bien es cierto que la instauración de la ley, enunciado legitimado y público reglamentando el puesto y «los derechos y deberes» de cada uno en la comunidad, que la determinación del poder como soberanía admitida como siendo universal, corresponden a los rasgos esenciales que los Estados han tomado en la época de las naciones; queda una diferencia muy profunda: la administración de la Ciudad no tiene *funcionarios,* sino que tiene *magistrados* cuyas funciones son precarias. Y es precisamente esta precariedad la que Platón condena, como fermento de inestabilidad y como causa de injusticia.

Ya que conviene considerar como ideologías de la Ciudad a los sistemas o configuraciones conceptuales de esta organización

jurídico-social. Tales son el platonismo y la filosofía. Tal es también lo que desde Platón se llama sofística. Se ha evocado a los sofistas —Gorgias y Protágoras— quienes fueron institutores de los atenienses y quienes, por ejemplo, en el célebre mito llamado de Protágoras, justificaron la capacidad de *todos* los ciudadanos a participar en los asuntos públicos debido a que los dioses, habiendo comprobado que pese al don del fuego y de las artes que Prometeo hizo a los hombres, éstos no lograban vivir agrupados, resistir a las bestias feroces y a la adversidad natural, enviaron a Hermes para repartir *entre todos igualmente* el sentido del derecho (*aidôs*), fundamento del arte político. Sin embargo, hay una segunda generación de esos sofistas, contemporáneos de los fracasos de Atenas, que tomaron la decisión de romper con la democracia. Estos ridiculizaban la fórmula del propio Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas». Por hombre, ya no interpretan más a cada ser como perteneciente a la especie, sino el individuo en la medida en que ha sido producido en su singularidad por la naturaleza. Tomando entonces de nuevo el tema del carácter convencional de la ley resultante de una decisión que ha sido tomada por la mayoría e impuesta a toda la colectividad, denuncian la injusticia básica de la justicia. El derecho —el derecho que castiga, que excluye y que condena a muerte— es el producto de la conjuración de los débiles que unen su mediocridad para dominar a los fuertes. A la sacralidad cívica que la ciudad de Palas había definido, a la *politeia* democrática, ellos oponen la vehemencia de la naturaleza. Y, al mismo tiempo, se lanzan a operaciones tendentes a instituir la tiranía.

Fracasan en este empeño. Mas su impugnación, tanto como la desmoralización resultado de los reveses militares, hace necesaria una reflexión sobre el estatuto de ciudadanía. Resulta significativo que la legítimamente Carta VII, en la cual Platón presenta su visión intelectual y política, contenga este enunciado: «Todos los regímenes existentes son a mi entender, malos». Así pues, en opinión del filósofo, la Ciudad, aunque sea democrática, oligárquica o monárquica, ha fracasado. El filósofo, que se da por tarea realizar lo que de divino hay en el hombre, tiene que proponer —aunque sea como posibilidad, como «tarea inifinita», dirá más tarde Kant— el lugar en el seno del cual tal realización es concebible. De repente, el platonismo lucha en dos frentes: contra «la ideología dominante democrática y contra el furor de los jóvenes sofistas. La primera, provista con el único principio del funda-

mento convencional de la ley, es incapaz de mantener el poder soberano del «Estado» y conduce sin lugar a dudas al éxito de los deseos desenfrenados, por consiguiente de la injusticia, la inmoralidad y el temor; en cuanto a la segunda, ésta zozobra en la ineficacia puesto que olvida que toda conducta colectiva supone un *consenso* que articula los actos, y por tanto la determinación de un orden, sea cual fuere. Resumiendo, la ley, la *politeia* —la República— son necesarias y hay que darles un fundamento sólido que dé una garantía a su inmutabilidad, su transparencia, su legitimidad.

No hay forma de equivocarse: la doctrina platónica rechaza la funesta universalidad de la que se sirve la democracia: se trata, en efecto, de recoger el asentimiento de todos, convencer, utilizar el hecho de que los hombres hablan y que hablan por legitimar lo que hacen. Mas el discurso universal, el que se elabora en la discusión, no es suficiente: no es nada más que un instrumento. Para que éste sea irrecusable, hay que lastrarlo con todo el peso del Ser. La buena política se supera necesariamente en sistema del Mundo —en discurso unido que dice todo lo que es tal y como es, en discurso veraz— del que la *politeia* se convierte entonces en parte. Esto puede presentarse de otra forma, por ejemplo, bajo la forma de una alternativa: ya sea que uno se limita a la convención para justificar la ley y uno se expone a la eventualidad de la violencia, ya sea constituyéndola como elemento de la verdad, se mantiene con firmeza; y, en este caso hay que aceptar la hipótesis de las Ideas. Esta plantea la existencia, más allá del mundo percibido, de un universo inteligible, un sistema de Esencias, transparente, fuera del devenir, que constituye la propia realidad y de la cual este mundo no es más que una copia desmañada y sin cesar comprometida por las fuerzas de la corrupción. Sólo tras una larga educación —corporal primero, afectiva luego, y por último intelectual— es que los individuos reconocidos aptos para recibir la enseñanza aprendieron la dialéctica, es decir, el arte de construir el discurso de forma tal que como resultado de esta elaboración, las Esencias o las Ideas se manifiestan en su plenitud.

Así, el *logos* completamente desarrollado se confunde con su objeto, lo Real inteligible. Se instituye como tribunal supremo que juzga a todos los discursos y a todas las prácticas, que decide (y que excluye) quién está loco y quién es un criminal. En una Ciudad que convenga a su Esencia, los filósofos serán reyes y ellos

decidirán racionalmente por todos; vivirán en comunidad hombres y mujeres participando en el gobierno según sus capacidades respectivas, y pondrán sus propiedades y sus hijos en común, mandarán a los guerreros responsables defender a la comunidad; unos y otros serán alimentados por una clase obediente de «productores», precavidos de todo vicio por su propia obediencia. El sistema de Platón propone, simplemente, para salvar a la Ciudad, una estricta división del trabajo social en el seno de una organización técnico-burocrática fundada en la competencia y que conceda todo el poder a los que saben, a los que conocen la Verdad.

Esta doctrina —tajante— ha suscitado reacciones: la de Jenofonte, que aboga por un retorno a la sabiduría tradicional, la de Isócrates, que tiene fe en el «patriotismo» heleno para reagrupar en torno de una Ciudad o de un hombre a los griegos debilitados, y, sobre todo la de Aristóteles. Sabemos que la Filosofía de este último, al igual que la de Platón, sostiene la hipótesis de las Ideas o de las Esencias; pero rehúsa a que éstas estén separadas; ellas están *en* el mundo sensible, y la reflexión (y el saber que de ello resulta), se injerta en la percepción. Lo que significa, en el campo político, que la Verdad no puede ser un asunto de profesión. Contra la racionalidad monolítica, Aristóteles esgrime los juegos de la contingencia: si no hay otro marco adecuado a la vida «digno de un hombre» como el de la Ciudad, entonces las constituciones son asuntos de la historia y de la greografía. Y resulta poco razonable proponer la comunidad de bienes y de niños; más aún, prever una clase de gobernantes titulados —«de funcionarios»—. El sistema de las magistraturas es la garantía de la felicidad de la colectividad, con tal que los ciudadanos aceptan las lecciones de moderación del filósofo, que conoce la complejidad del Ser y que sabe utilizar los recursos del lenguaje, de la *lógica*.

¿Prefiguración de la modernidad? La Ciudad griega es más bien el crisol en donde se han forjado prácticas y conceptos que han cruzado los tiempos: así, cualesquiera que hayan sido sus límites, la democracia antigua, como lo muestra E.H. Finley, juzga a las democracias modernas.

Existen varias traducciones al francés de los textos griegos clásicos esenciales que son utilizables y recomendables, ya sea por su calidad científica y su aparato de notas, ya sea por su fácil acceso: la «Bibliothèque de la Pléiade» de la N.R.F., la colección Guillaume-Budé de las «Belles Lettres» (con el texto griego), las publicaciones filosóficas de la *Librairie J. Vrin,* la colección Garnier-Flammarion.

Entre las obras contemporáneas importantes, señalamos:

Austin, M. y Vidal-Naquet, P.: *Economies et société en Grèce ancienne,* París, 1972.

Châtelet, F.: *Platon,* París, 1965. Edición española *El pensamiento de Platón.* Labor, Barcelona, 1973, 2.ª edición (N. del T.).

Détienne, M.: *Les jardins d'Adonis.* París, 1972.

Dodds, G.R.: *Les Grecs et l'Irrationnel,* trad. fran., París, 1965.

Finley, N.-I.: *Les anciens Grecs,* trad. fran., París, 1971.

—*Démocratie antique et démocracie moderne,* trad. fran., París, 1975.

Genert, L.: *Anthropologie de la Grèce antique,* Maspero. 1968.

Jaeger, W.: *Paideia, la formation de l'homme grec,* trad. fran., París, 1964. En castellano *Paideia* F.C.E. México, 1974 (N. del T.).

Lèvêque, P. et Vidal-Naquet, P.: *Clisthéne l'Athénien,* 3 ed., París, 1965.

Meillet, A.: *Aperçu d'une historie de la langue grecque,* reed., París, 1975.

Mossé, Cl.: *Les institutions grecques,* París, 1967. Véase de Mossé en castellano *Las doctrinas políticas en Grecia.* A. Redondo, Barcelona, 1971. (N. del T.).

Romilly, J. de: *Thucydides et l'impérialisme athénien,* París, 1953.

Vernant, J.-P.: *Mythe et pensé chez les grecs,* I-II, París, 1965.

—*Les origines de la pensée grecque,* 3 ed., París, 1975.

—*Mythe et société dans la Grèce antique,* París, 1974.

Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet, P.: *Mythe et tragédie dans la Grèce ancienne,* París, 1973.

2

LA IDEOLOGIA DE LOS HOMBRES DEL NORTE: EL CELTA Y EL GERMANO

por Jacques Harmand

El objetivo esencial de estas páginas estriba en advertir en qué celtas y germanos han aportado (o no) una contribución independiente a la edificación ideológica de Europa. Hasta mediados del siglo I antes de nuestra era, el «Occidente» es representado por el medio greco-romano *stricto sensu* mediterráneo, es decir, como intermediario entre los pueblos de la masa continental europea templada o fría y el oriente no europeo. En ese medio, los componentes tomados en préstamo a las tierras del norte o a Asia, se manifiestan cada vez más netamente, en particular, con respecto a la religión. Mas su autonomía se destaca, por ejemplo, en el predominio de la vestimenta drapeada que la personaliza y la opone a las gentes del más allá de los Alpes, siendo la toga en Roma un verdadero factor de ideología cívica. A partir de César, por su determinante voluntad, el poderío romano crea un nuevo equilibrio geográfico. Roma establece para siglos una influencia

directa hasta Escocia, en el Rin, en el Danubio. Ella proyecta ramificaciones comerciales estables en los países Escandinavos y en Polonia. Las bases de lo que llamamos Europa cesan de ser así virtuales en sus tres cuartas partes. Mas en su área de dominio o de influencia Roma introduce un mundo de formas que es mediterráneo. Hay que diferenciar para cada grupo humano entre la civilización (factores de carácter práctico) y la cultura (factores espirituales, intelectuales, estéticos), cuyo equilibrio debería determinar los juicios. Ahora bien, la civilización, casas, costumbres, mobiliarios, equipamientos sociales de esos súbditos de Roma que llamamos galorromanos, romanobretones, romanogermanos, es en los siglos I y II de importación grecolatina en todas partes en donde hay progreso. Si, en el sector cultural, sus ritos, su literatura escrita u oral, la naturaleza de sus juegos escénicos resultan enigmáticos, las imágenes divinas que han venerado revisten el mismo carácter de aportación externa, como los baños o las carreteras. Sin duda que los momentos difíciles de los siglos III y IV registran una vuelta a las tradiciones indígenas que afectan tanto a la religión como a la cerámica. Lo que en modo alguno impide que cuando la autoridad de Roma se borra de occidente, entre las antiguas provincias, Galia y España por lo menos siguen durante el alto Medioevo viviendo mal que bien en la herencia deteriorada de la romanidad. Provincias que de todos modos se vieron confrontadas a un retorno prehistórico suscitado por los nuevos dirigentes germánicos. De ahí la falta de coherencia de las sociedades occidentales de los siglos V-X que retrasa el proceso de maduración del hecho Europa. Cuando este hecho se llevará a cabo en la Edad Media clásica a partir del siglo XI, ¿en qué medida esta Europa será obra de los descendientes de Roma, en qué medida lo será de los hombres del norte, dueños del juego desde hace medio milenio?

La expresión de hombres del norte abarca realidades étnicas de una extrema variedad, celtas y germanos, escandinavos y finlandeses, también sármatas, por poco que se contemple el norte en función del mundo mediterráneo, ilirios, tracios, dacios, escitas. Interrogaremos aquí sólo a celtas y germanos, porque hay que elegir y porque éstos han mantenido con Roma relaciones históricas de significado más importante, y que por este y otros motivos, su participación en la construcción de Europa plantea un máximo de problemas.

Desde el comienzo hay que diferenciar y caracterizar sin

equívocos a estas dos etnias. Aparentemente los celtas provienen de los países del alto Danubio. Ajenos a los portadores de la primera edad de hierro hallstattiano que fueron sin duda ilirios, a partir de -500, en la segunda edad del hierro, conocieron una enorme expansión europea, de las Islas Británicas al bajo Danubio y hasta Italia y España. Luego, hacia el comienzo de nuestra era, fueron poco a poco eliminados o absorbidos por otros grupos; la Bretaña francesa, celtizada en lo esencial por emigrantes insulares, sólo en el siglo V, no es más que una tardía apariencia en relación con la gran época de los celtas continentales. Los germanos son originarios de la llanura norte europea. Desde el siglo I antes de nuestra era al IV de nuestra era, ocuparon entre el Rin y el Vístula, grandes zonas en detrimento de los celtas, lo que llamamos la Germania. A partir del siglo IV, conquistaron la mayor parte de Europa occidental, con el futuro que ya conocemos.

Se imponen aún dos precisiones generales. Al margen de los descubrimientos arqueológicos, abordamos a los celtas, a los continentales sobre todo, y a los germanos —ni unos ni otros habiendo utilizado en la antigüedad literariamente la escritura— nada más que por la vía del testimonio protohistórico, es decir, por los informes de fuentes mediterráneas, esenciales para todo cuanto se refiere a las ideologías. Con respecto a éstas en particular, habrá que tener cierta desconfianza en las deformaciones nacionalistas de los siglos XIX y XX que han dificultado el conocimiento de los celtas en Francia y de los germanos en Alemania.

Para los celtas, y luego para los germanos, sucesivamente, examinaremos bajo el ángulo de la cultura el sentido de lo sacro, la ética y las capacidades de creación literaria o artística, bajo el ángulo de la civilización, las concepciones del poder y del Estado, las técnicas de supervivencia y de desarrollo.

Los Celtas

Según el testimonio de César, y así captamos ya de entrada la importancia de la documentación protohistórica, los celtas en el I siglo antes de nuestra era se consideraban como los hijos del dios de los muertos. Lo que pone de manifiesto la parte de lo sacro en su pensamiento, común a todas las ideologías antiguas, y la parte mucho más específica en el más allá. Si César sintetiza de forma

valedera, aunque lo haga con nombres latinos, las principales funciones divinas célticas, lo cierto es que éstas estaban ocultas bajo frondosas y vagas denominaciones masculinas o femeninas, variables según las regiones y los pueblos. Se conocen, por ejemplo, cuatro o cinco nombres distintos del dios étnico de los muertos. Con esto, los celtas se hallan muy cerca de la concepción religiosa romana original. Mas la indiferenciación de los dioses sin duda alguna se ha prolongado en ellos por la persistente debilidad del antropomorfismo iconográfico.

Acaso la imprecisión de este panteón debe también algo a la competencia de los héroes en las representaciones míticas célticas. El héroe, en principio un antepasado divinizado, tiene en los celtas una importancia religiosa que excede sin duda a la de las figuras correspondientes del mundo helénico, que sin embargo son tan poderosas. Con la heroización, el hecho de la muerte es un elemento que viene a contrabalancear la inmortalidad de los dioses. En verdad, para los celtas, el más allá no ha diferido sensiblemente la existencia de este mundo ya sea que, según César o Diodoro, hayan visto pasar a las almas de un cuerpo a otro, ya sea según Lucano, fuente menos segura, la muerte haya sido simplemente en su espíritu el centro de la vida. La creencia céltica está mucho más marcada de un sentimiento naturalista y de un sentido de la continuidad vital que del temor negativo, al extremo macabro, suscitado por la muerte en un medio cristianizado. En cambio, cabe preguntarse si debido al druidismo, la religión de los celtas y el catolicismo no tienen en común una misma impregnación clerical. Mas el clero druídico aparece como elemento tardío (finales del siglo II-I antes de nuestra era) de la historia de los celtas, fundado en la época de su decadencia en un ambiente histórico amenazador, el manejo druídico de una excomunión absoluta, la exasperación espectacular de los sacrificios humanos. La institución druídica no puede, sin correr el riesgo de una deformación de la realidad céltica, ser considerada como una de sus características permanentes.

Las aptitudes estéticas de los celtas han sido débiles. Fue un grave error, en particular en Malraux, sacar lecciones de conjunto del barroco demencial de las monedas de una Armórica poco celtizada aún en la segunda edad de hierro. En la práctica, a través de esa época se columbra un lento esfuerzo céltico hacia el realismo, esfuerzo más paciente que entusiasta, materializado por un reducido número de esculturas y por la acuñación de moneda.

Esfuerzo que se verá coronado por el éxito en la época galorromana, con el estímulo mediterráneo. También el conocimiento de la literatura de los celtas ha sufrido una generalización abusiva. La céltica Irlanda ha dado durante la alta Edad Media un conjunto épico extraordinario cuyas raíces son sin lugar a dudas muy antiguas, pero ha brotado en una tierra en donde la sangre celta ha registrado mezclas de elementos incluso nada indoeuropeos. Es absolutamente dudoso que las canciones de gesta irlandesas hayan tenido un equivalente en el continente; por lo menos no se ha encontrado ningún vestigio apreciable, y sería temerario atribuir en este campo a Roma una acción destructora sistemática.

La ética de los celtas, de esencia heroica, se desprende normalmente de sus conceptos religiosos y escatológicos. Sin duda, que ella ha contribuido a la expansión de una actividad mercenaria que ha tenido muy pocas semejanzas en la historia occidental.

Etica que también ha debido basarse en la *posición del jefe* de los grupos célticos, por doquier minoritarios en relación con las poblaciones anteriores sometidas, y que era preciso contener a la par que se evitaba mezclarse con ellas. El celta, por lo demás, nunca tuvo un espíritu democrático. Según parece, en su origen, los conquistadores del continente y de las islas estuvieron por doquier sometidos a reyes, de los cuales ninguno ha logrado sacar a los celtas de una división territorial peligrosa para el futuro. Luego, como en el mundo mediterráneo, las monarquías cedieron ante el avance victorioso de aristocracias militares; las oligarquías que produjeron no hicieron más que acentuar la división territorial y fueron generadoras de conflictos sea entre los pueblos celtas, sea en el seno de estos últimos, precipitando así la decadencia céltica. Por lo menos las unidades políticas de la Galia del siglo I antes de nuestra era tienen la suficiente consistencia para que a los ojos de César éstas merezcan ser llamadas ciudades.

El pensamiento de los celtas cobraría un aspecto engañoso si se insistiera en los aspectos prácticos que le dan materialidad a sus realizaciones técnicas. La ideología aristocrática y militar condiciona, en esos virtuosos del hierro, una metalurgia de las armas que ha dado admirables espadas de talla y de estoque para cuya fabricación interviene finalmente la utilización racional de acero, y que ha creado la red metálica, la mejor defensa antigua del cuerpo. Mas la producción metalúrgica céltica ha influido aún más en el destino de Europa por sus formas

agrícolas. La roturación y la puesta en explotación de la masa continental fueron la obra acaso de forma esencial del hacha y de la reja de hierro celtas que presuponen una visión del mundo más amplia que la óptica guerrera. Y esta visión se enriquece aún con la adopción céltica del torno, la creación céltica del barril, una carretería celta que debía proveer lo mejor del material rodante y de su vocabulario al imperio romano. Sobre todo, la diversificación mental del celta ha quedado probada por su utilización del dinero ya a partir del siglo IV antes de nuestra era, las repercusiones muy modernas de la evolución monetaria que cuadran ahí con las de la historia general.

En suma, esos pueblos de guerreros y campesinos, mas también de artesanos y de mercaderes evocan la Edad Media, sin castillos ni catedrales de todos modos, ya que la arquitectura fue en ellos tan pobre como las artes plásticas. Era por lo demás normal que la acción y el pensamiento célticos se insertaran sin dificultad en la creación universal de Roma, incluso, si en gran parte a causa de esta fusión, los celtas nada nos han dejado a Europa más que legados anónimos.

Los Germanos

De nuevo un testimonio protohistórico, el del romano Tácito, da a conocer la visión germánica de los orígenes. El padre de los germanos, Mannus, era hijo del dios telúrico Tuisto. Como en el celta, se recurre también aquí a las raíces divinas. Debido a que la cuenca del Mediterráneo conoció a los germanos en una fase de su desarrollo más arcaica, lo que había ocurrido con los celtas, seguimos mejor la evolución religiosa germánica. César comprobaba, a mediados del siglo I antes de nuestra era, un estado de animismo casi puro. En su *Germania**, fundada en un documento del siglo I de nuestra era, Tácito reconoce un mundo de dioses muy cercano ahora al de los celtas de la segunda edad de hierro, por su multiplicidad, su vaguedad, y su falta de antropomorfismo. César había insistido sobre el hecho de que los germanos no tenían druidas. Tácito describe en ellos un sacerdocio de bases locales, ajeno al espíritu del druidismo, que había constituido *stricto sensu* una Iglesia. Se desprende de los germanos un profundo pesimismo por el hecho de no haber creído en la eternidad de los dioses, mas ha prevalecido su destrucción y la del mundo; al «crepúsculo de los dioses» le siguió, verdad es, el nacimiento de una nueva sociedad divina y humana.

La ética germana no está menos marcada por la guerra que la de los celtas, mas su base escatológica es distinta. Hay una creencia, no en un comenzar de nuevo la vida terrestre, sino en un más allá dichoso y brutal a la medida de los dioses, *valhalla,* más allá reservado sólo a los guerreros muertos en el combate, ya que al resto de la humanidad se le promete un infierno frío, *Niflheim.* Otro aspecto ético sobresaliente y más autónomo del mundo germánico es su alta estima de la mujer, considerada en particular como una intérprete de lo divino y juez de las hazañas masculinas. ¿El que esta estima no se encuentre en los celtas quedaría explicada por las prácticas homosexuales de los varones a las que hacen referencia tanto Aristóteles como Diodoro y Estrabón?

La incapacidad artística de los germanos ha sido enorme, al margen de una aptitud por una decoración monótona de las armas y de las alhajas. Mucho más tarde, tras un largo contacto con los romanos, los germanos producirán un reducido número de estelas funerarias muy groseras, en ocasiones evocadoras. En cambio, existe una literatura épica. Tácito hace referencia a realizaciones muy antiguas, a propósito de Tuisto y de Mannus; el gesto grandioso es su resultado, y tan pesimista como el de los Nibelungos, obra redactada en el siglo XII, partiendo de una base histórica del siglo V de nuestra era.

La evolución política esquemáticamente ha sido, contraria a la de los celtas. Tácito reconoce aún en muchos pueblos el poder de decisión de la multitud. En su época, sólo se obedece a los jefes en tiempo de guerra. Como las guerras, extranjeras o civiles, son permanentes, y se producen en un mundo cuyas delimitaciones son inciertas, poco a poco este estado de cosas contribuirá a sentar la autoridad de una aristocracia. Por último, a partir de esta última, la monarquía que para Tácito, existe nada más que en ciertos grupos y generalmente con poderes limitados, se convierte por doquier en norma en el siglo IV de nuestra era, incluso si la autoridad del rey está aún sometida a ciertas restricciones. Ni los germanos de César ni aquellos a que se refiere Tácito han practicado otra forma de ocupación de tierras que no sea la propiedad colectiva de redistribución anual. Sin duda que el concepto se había modificado en el siglo IV, si se admite que las estructuras

* Edición castellana en Espasa Calpe. Madrid, 1943 (N. del T.).

del habitat rural dependen del régimen del suelo y si tenemos en cuenta lo que dice Ammien Marcellin sobre las casas de campo de los Alemanes, cuidadosamente edificadas al estilo romano. Se distinguiría así un paralelismo de las transformaciones del Estado y de la sociedad a la cual responderían las de la religión. Con todo, los germanos nunca han tenido un sistema monetario propio antes de haberse implantado políticamente en lo que había sido territorio romano; lo más que Tácito muestra es que a partir del siglo I de nuestra era, ciertos pueblos vecinos del imperio aceptaban algún tipo de moneda acuñada en Roma. En cuanto a las otras producciones no agrícolas se encuentra sólo las armas y las joyas; todavía las excelentes espadas germánicas, tan elogiadas por E. Salin, pertenecen tan sólo a los siglos IV y V y resulta sorprendente que los cascos que llevan los jefes germanos de esa época sea importaciones bizantinas.

Resumiendo, los germanos difícilmente se han apartado de fórmulas ideológicas próximas a lo que se puede considerar la edad de bronce o la primera edad del hierro. Lo que no ha impedido que el futuro les pertenezca, en oposición a la desaparición de celtas a comienzos de nuestra era. Los azares de la historia han colocado a esas gentes de pensamiento arcaizante en posición de jefe por encima de los herederos directos de Roma. De ello ha resultado esa combinación bastarda del germano y de lo «romano» más arriba evocado; combinación llena de ilusiones y equívocos en cuyos orígenes el sacerdote galorromano Salviano cree ver en la dominación bárbara el recurso de los desheredados mientras que los reyes germanos, poco seguros de su autoridad sobre sus compatriotas, van a buscar un apoyo en la aristocracia y el episcopado de Italia, Galia y España. Luego, más allá de la Edad Media Clásica, más romana o galorromana que germana, por su motor francés que iguala, es verdad, el decisivo impacto vikingo, debía sonar la hora de las grandes huellas ideológicas germanas sobre Europa, protestantismo, filosofía de Kant a Nietzsche. ¿Resulta difícil en lo que se acaba de analizar descubrir las raíces de los conceptos antiguos de esos hombres del norte?

BIBLIOGRAFIA

César: *De Bello Gallico,* VI, 11-24. Son numerosas las ediciones en castellano de la obra de J. César (N. del T.).

Colbert de Beaulieu, J.-B.: *Traité de numismatique celtique;* I: *Méthodologie des ensembles,* París, 1973.

Harmand, J.: *Quelques fantasmes des nationalismes,* La Table Ronde, N.º 147, mars 1960, págs. 27-45.

—*Les celtes au second âge du fer,* París, 1970.

Mansuelli, G.A.: *Les civilisations de l'Europe ancienne,* trad. S. Contou, París, 1967. Editado en castellano *Las civilizaciones de la Europa antigua.* Juventud, Barcelona, 1972 (N. del T.).

Salin, E.: *La civilisation mérovingienne,* 4 vol., París, 1950-1960.

Tácito: *Germania.*

Vries, J. de: *Kelten und Germanen,* Berna y Munich, 1960.

3

LA IDEOLOGIA ROMANA
LA CIUDAD ECUMENICA

por Joël Schmidt

Si los imperios han constituido un enjambre en la historia de la antigüedad, nunca tuvieron vocaciones u obtenido logros universales. El imperio de los hititas cubría el Asia Menor y una parte del Oriente Próximo, el de los egipcios en vano trató de extenderse hacia los países de la Media Luna fértil. Los medos y los persas lograron en un momento determinado ocupar Grecia pero pronto serían expulsados. Después de ellos, Partos y Sasánidas, entre el siglo I y V de nuestra era, trataron de reconquistar el empuje imperialista que en el pasado había lanzado al Gran Darío y sus sucesores a cruzar fronteras y mares: fracasaron. Una Ciudad, tan prestigiosa como era Atenas en el siglo V bajo Pericles, dirigió, para someterla a sus ambiciones, una Confederación de Ciudades griegas en los límites geográficos harto reducidos y ello, en el curso de un período que no superó los cincuenta años. En Oriente y en Extremo Oriente, ningún imperio

tuvo bastante fuerza y ambición para ni siquiera imaginar una dominación universal.

Pudo creerse que Alejandro el Magno, en el siglo IV antes de nuestra era, lograría extender no solamente en la cuenca del Mediterráneo, sino aún al mundo, la herencia macedonia de su padre Filipo. Por supuesto que le faltó tiempo para organizar un imperio sólido cuyos diadocos, después de su muerte, quebrarán la unidad y se repartirán los despojos. Mas se ha presentado un poco a la ligera a ese conquistador impaciente y a ese espíritu más curioso de las culturas que orientado hacia sistemas, una ideología imperialista que tal vez aún no había elaborado y que sólo la civilización helenística posterior, a través de una serie de filosofías políticas capitales, se encargó de promover, pero a un nivel exclusivamente idealista.

El imperio cartaginés, por ser esencialmente mercantil y que se apoyaba en centros comerciales poderosos y monopoliostas diseminados de la Bretaña al Africa y hasta el mar Negro, hubiera podido desarrollarse hasta los confines del mundo conocido. Pero Aníbal, incluso si estuvo cerca de alcanzar los secretos deseos de Alejandro el Magno, como lo ha mostrado G.-Ch. Picard, nunca logró imponer a sus conciudadanos la idea de un imperio universal del cual Cartago hubiera sido la capital y el centro giratorio comercial. Roma, ella, pronto comprendió la ambición del conquistador púnico. *¿Roma o Cartago?,* tal es el título de una obra de J.-P. Brisson y tal es la cuestión que, durante un centenar de años hasta -146 en el curso de tres guerras púnicas, se planteará y que tan sólo será definitivamente resuelta cuando el arado simbólico de Escipión pasa sobre las ruinas de la antigua colonia de Sidón.

A partir de entonces, la vía está libre para Roma, después de la ocupación de Corinto igualmente en -146 y la de Numancia en -134. Polibio, el historiador griego, particularmente unido por los lazos de la amistad con la familia de los Escipiones, parece ser ya, en esa época, el intérprete de una ideología romana de tipo imperialista, completamente nueva, escribe en su *Historia*:*

«Los romanos... impusieron obediencia no solamente a algunas regiones, sino a casi todos los pueblos de la tierra, de forma que hoy nadie les puede oponer una resistencia y que en el futuro,

---

* Edición castellana en Biblioteca Clásica. Luis Navarro. Madrid, 1884 (N. del T.).

a nadie se le ocurrirá pensar que pueda superarlos». Hasta las guerras púnicas, añade Polibio, «la historia del mundo había, de algún modo, permanecido compartimentada ya que, entre todas las acciones humanas, no había más unidad de concepción y de realización que de unidad de lugar». Después de las conquistas, concluye, «la historia del mundo empezó a formarse como un todo orgánico». Y entonces es cuando Polibio puede evocar «la senda que conduce a los romanos a la dominación universal».

Esa voluntad de poder que Polibio no deja de admitir y de admirar en los romanos a lo largo de su *Historia* no ha sido en modo alguno una voluntad revelada o exaltada en sus comienzos, por ser una ideología precisa. Si, desde su fundación, tanto en la época de la realeza como en la de la república, Roma paulatinamente extendió los límites de su territorio en Italia, luego en la cuenca del Mediterráneo, y ha podido retroceder, sin cesar y de forma progresiva, los de sus fronteras, lo ha hecho en un tiempo relativamente largo, en seis siglos y con gran preocupación, según nos sugiere Tito Livio, para protegerse mejor de sus enemigos: justificación de todas las conquistas, que hoy ya no engañan más, pero que ha sido el argumento mayor, argumento al que el pueblo romano prestaba sin lugar a dudas su oído, y argumento de todos los cónsules de la República.

En nombre de la salvación y de la protección de Roma, la oligarquía senatorial, que controlaba el poder ejecutivo por el intermediario de algunas familias, a menudo logró acallar las disensiones entre las familias sociales y reclamar una especie de unión sagrada —tan a menudo evocada por Tito Livio— contra los peligros, en particular cuando la invasión de los galos de Brenne o de los cartagineses de Aníbal. Teniendo en cuenta el panegírico y la retórica de un Tito Livio, no hay lugar a dudas de que Roma, a medida que emprendía nuevas conquistas, se sintió investida de una especie de responsabilidad moral con respecto al mundo y presa de un sentimiento de superioridad que alentaban sus éxitos militares.

Esta unión de la nación romana que se da entre los siglos IV y II en particular se vio favorecida por el respeto casi supersticioso que rodeaba a los magistrados de la República y a la constitución romana; esta última, es verdad, se debía más a la costumbre que a las leyes escritas. Mas la constitución ha sido el primer puntal ideológico de Roma, porque había logrado conciliar a la monarquía, la oligarquía y la democracia, como había observado

Polibio, lo que en la Antigüedad constituía, según Platón, el mejor de los regímenes políticos posibles. La devoción del pueblo romano por sus dirigentes se ha expresado en el vocabulario por una serie de términos más morales y jurídicos que políticos que constantemente se repetirán, como *leit motiv,* como innovaciones casi religiosas bajo la pluma de los escritores de la República romana. Se hablará sin cesar del *Senatus populusque romanus,* el célebre S.P.Q.R. que une en el lenguaje, es decir, para un romano en los hechos y la acción, el Senado y el pueblo romano. Se evocará el *mos Majorum,* la costumbre de los Antiguos. Se investirá a los dos cónsules del *imperium* y de la *potestas.* Mientras la *potestas es* el simple poder sobre la administración, el *imperium* de donde saldrá el término *imperatore,* comandante en jefe, y el de emperador, es el poder judicial en Roma y militar fuera del recinto del *pomerium,* es decir, en todas las nuevas provincias que Roma funda. El *imperium* y la *potestas* se encuentran en la raíz de la ideología imperial romana y son dos voces que están consagradas por una doble elección, divina y popular. Dos derechos esenciales corresponden a los senadores: aconsejan a los magistrados (*sonsilum*), y ejercen la *auctoritas,* una autoridad de orden moral sobre la religión y la política. Los senadores son los guardianes de la tradición romana.

Esta constitución flexible, que se ha ido elaborando lentamente por un pueblo de campesinos, una constitución empírica y prudente, sabe protegerse tras las palabras para incitar a Roma a la unidad y a los romanos a la unión en tiempos de las grandes conquistas. Parece que el imperialismo romano haya brotado de esa fe tan positiva que el pueblo romano tiene en un determinado número de palabras, palabras todas conductoras de promesas y de ambiciones en el futuro. Este pueblo, del que a menudo se ha dicho que no estaba hecho para las especulaciones intelectuales, se ha dejado, sin embargo, llevar por ideas harto abstractas que justificaban e incluso exaltaban las conquistas y la explotación económica, frecuentemente inhumana, de los nuevos territorios.

Ideas éstas que eran harto vagas para que todos y cada uno las aceptaran y que eran infatigablemente repetidas por escritores, historiadores, oradores y hombres políticos romanos así como en las dedicaciones, en las tumbas, en los trofeos y en los templos. Ellas expresaban constantemente la superioridad de Roma, su grandeza y, lo que era su encarnación más elevada, la ciudadanía romana. Sobre este particular un día podría elaborarse una

especie de semántica de la literatura política romana bajo la República que mostraría perfectamente que la ideología de la *Urbs* es una retórica que va moldeando las palabras que se repiten, con objeto de que éstas se tornen en los romanos reflejos condicionados en los que el sometimiento a los magistrados se confunde con el orgullo de imponer el nombre de Roma en el mundo y a los «amigos y aliados del pueblo romano». Esta última expresión por sí sola ilustra bajo una forma púdica, la ideología imperialista de la Roma republicana que quiere ser tranquilizadora y limpia de todo racismo y de toda xenofobia oficiales.

Este estado de espíritu, harto amplio en los principios a fin de cuentas, facilitó la expansión del imperialismo romano y evitó escrúpulos a los habitantes de la ciudad; incluso si la alianza entre Roma y las naciones sometidas estaba regida por una economía de tipo colonial y por unas relaciones de dominador a dominados.

Sin embargo, a fines del siglo I antes de nuestra era, la buena consciencia de Roma empieza a desmoronarse ante las realidades. Frente a los inmensos territorios de los cuales Roma tiene que asegurar la custodia y la supervivencia, frente a las conmociones económicas y morales de las cuales la ciudad es el teatro, frente a las nuevas influencias religiosas y políticas que provocan luchas civiles y tumultos políticos cada vez más graves, la ideología, tal como ha sido concebida por la sola ciudad, tiene que ser repensada, y adaptada a las distintas naciones y etnias de las cuales Roma tiene el gobierno.

Lo que no se hace sin crisis ni guerras civiles, que ponen de manifiesto las luchas y las sobrepujas ideológicas entre las diversas clases, facciones y clientelas de la sociedad romana. El partido de los viejos romanos encuentra en Catón el Viejo y en sus severas requisitorias contra el lujo, el espíritu de lucro y la inmoralidad de los romanos, la justificación de un conservadurismo autoritario y de una República oligárquica, guardiana feroz de la pureza de las costumbres romanas. Los dos Gracos, Tiberio y Cayo, han intentado, según la hermosa expresión de Claude Nicolet, convertir Roma en la ideología del pueblo-rey por varios intentos de reformas con el fin de reconstituir el pequeño campesinado, arruinado por las grandes propiedades en manos de los publicanos y de la clase ecuestre. Mas no logran quebrar el egoísmo de los poderosos, de los nuevos ricos y de los encumbrados por la conquista.

Luego, a partir del siglo I antes de nuestra era, la ideología de

estilo monárquico, con variantes y sin que el término de realeza, deshonrado en Roma desde la caída de los Tarquinos en 509, nunca se pronuncie, parece imponerse de forma natural en los generales victoriosos de Mario a Marco Antonio, pasando por Sila, Pompeyo y César. A su manera, estos conquistadores, y bajo la influencia creciente de los ejemplos de las monarquías helenísticas anteriores, tratan de reconstruir, en torno a la popularidad de que son objeto, la unidad del pueblo romano y la indivisibilidad de su imperio territorial.

Estas tentativas vacilantes y ocultas de restauración monárquica fueron finalmente quebradas porque les faltaba el apoyo ideológico para imponerse a la mayoría del pueblo romano. Apoyo que le corresponderá a Cicerón darle las bases teóricas. Resulta agradable pensar que el pequeño caballero de Arpinio, el senador levemente advenedizo, el *homo novus,* el hombre nuevo, como él mismo se llamaba, tan fiel a la República a la que todo se lo debía, ha sido, a pesar suyo, el inspirador de la futura ideología, imperial romana y el de la fortuna del emperador Augusto.

Cicerón, cuya cultura griega es harto excepcional, es el escritor romano que mejor ha comprendido las filosofías políticas de las civilizaciones greco-helenísticas que Roma ha descubierto e importado a lo largo de sus conquistas. El pensamiento especulativo del orador, sin duda pese a sí mismo, es a menudo mucho más griego que romano. En su tratado de *Las Leyes**, obra capital, Cicerón esboza el retrato del *Princeps* que tiene que tener «la tranquilidad del alma y cuya vida tiene que ser un modelo de constancia y de gravedad». El que tiene la responsabilidad del gobierno de los pueblos tiene que obedecer a los dos preceptos de Platón: «Velar en primer lugar por los intereses de sus conciudadanos con una abnegación constante y un desinterés absoluto, prestar luego los mismos cuidados a todos los cuerpos de la República y en modo alguno testimoniar a una de sus partes una predilección que se tornaría en detrimento de las demás». Heredero del estoicismo y del socratismo, el que gobierna tiene que manifestar igualdad de alma, modestia, moderación y temperancia.

El *Princeps,* tal y como se manifiesta en las obras de Cicerón, *De las Leyes, De la República,* realiza la concordia y la armonía, es el hombre superior que como Escipión el Africano, se pierde en una célebre ensoñación (texto que ha dado prestigio a *De la*

* De las obras de Cicerón existen numerosas versiones en castellano (N. del T.).

República, de Cicerón) y que accede, en la inmortalidad, al conocimiento para unirse a Dios en el seno de una especie de apoteosis pitagórica.

Sin embargo, y ello es fundamental, Cicerón se aleja del idealismo de Platón y de Pitágoras. La república era un sueño para los pensadores griegos. Para Cicerón, puede convertirse en realidad vivida por los romanos. Las obras políticas y legislativas del orador romano son no sólo teóricas sino también prácticas. De ahí su fuerza ideológica, su repercusión. Textos que serán objeto de múltiples interpretaciones después de la muerte de Cicerón en -43, en una Roma presa del desenlace sangriento por una crisis de crecimiento trágico cuyos triunviros, Lépido, Marco-Antonio y Octavio son los ambiciosos actores, logrando el último de éstos eliminar a los dos primeros. Será Octavio, cuando sea el emperador Augusto, quien tendrá en cuenta las lecciones de Cicerón que ha estudiado cuidadosamente, aprendidas y meditadas y que se conformará a la ideología política ciceroniana del *Princeps,* primero de los ciudadanos, *rector* (guía), *gubernator* (ad ministrador), *moderator* (piloto), tres voces que expresan no la dominación, sino la responsabilidad casi sacerdotal de la cual el *Princeps* está investido. En sus *Res Gestae,* obra en la que expresa sus profesiones de fe políticas tanto como en sus principales etapas de su carrera, Augusto intenta o finge parecerse a ese retrato del primero de los ciudadanos. Curioso equívoco que no había previsto Cicerón: La república ideal nada más puede ser una monarquía. Será sobre este axioma implícito que se basa la ideología imperial del principado que sería promovida en todo el undo romano durante más de dos siglos.

Ideología ésta perfectamente adaptada a la vastedad del imperio. Ella elabora lentamente, con prudencia y sin que nunca se abandone el término de República. Ideología que ha salido de los textos y de los círculos de los pensadores y de los teóricos para ser difundida en el imperio, merced a unos medios de propaganda tan diversos como ingeniosos e intensivos.

Será Virgilio, uno de los escritores verdaderamente populares en Roma, quien se convertirá por medio de sus poemas épicos y bucólicos en el propagandista literario de la ideología augusteana, con el fin de que Roma deje de ser una ciudad para convertirse en la patria común de todos los romanos, ciudadanos o de derecho latino o peregrino.

Cuando aparecen las *Bucólicas** en -39, el futuro político de Roma aparece incierto, entre las ambiciones contrarias de Marco-Antonio, Lépido y Octavio. Virgilio de nadie ha recibido instrucciones. Oficialmente no es el hombre de ninguno de los triunviros. Pero ese largo poema en diez cantos refleja cierta aspiración popular por un retorno a la paz, al orden, al equilibrio, simbolizada por la edad de oro, la vuelta del reino de Saturno, una nueva infancia del mundo evocada en la IV *Bucólica* y el nacimiento del hijo del cónsul; por último, la coronación del conjunto, la V *Bucólica* describe tras la apoteosis de Dafne, la de César, al tiempo que consagra la superioridad cósmica de todos los que puedan reclamarse del gran conquistador romano.

Virgilio parece haber captado, a través de su sensibilidad y merced a la experiencia de los años trágicos de los que ha sido testigo, el deseo intenso de la mayoría de los romanos, aún silenciosa, por una reconciliación general bajo una autoridad por todos admitida.

Las *Geórgicas,* en -29, aparecen en un contexto político totalmente distinto. Dos años antes, Marco-Antonio y Cleopatra han sido derrotados en Actio por Octavio. Esta derrota marca igualmente la de Alejandría que ya nunca más podrá aspirar a la dominación universal, como lo deseaban la reina de Egipto y su esposo. Por segunda vez, después de Cartago, Roma ha eliminado una ciudad rival. La consagración de Augusto como único responsable del imperio está próxima, inevitable. De suerte que Mecenas, amigo y favorito del futuro emperador, y protector de los hombres de letras, le pide a Virgilio las *Geórgicas**, tratado de las tareas rurales cuyas intenciones ideológicas oficiales son esta vez más evidentes y abiertamente expresadas.

En una sociedad en la que el ciudadano romano había considerado el trabajo, sobre todo el de la tierra con desprecio desde hacía mucho tiempo, en una época aún cercana en la que Cicerón recomendaba el *otium,* es decir, el reposo propicio para la meditación filosófica, la valoración de las tareas del campo, la vuelta a la tierra que ya no es más fea y envilecedora, dura y decepcionante, sino que es benévola, útil y fecunda, el interés que se dedica a las tareas manuales corresponden a las exigencias políticas que

* Edición española en Gredos. Madrid, 3.ª edición, 1976 (N. del T.).
** Existen diversas ediciones en castellano (N. del T.).

tanto Augusto como Mecenas parecen haber comprendido muy pronto.

Exaltando el trabajo del labrador, al dar de nuevo a los romanos el gusto por lo campestre y el de los campos, propiedad de sus antepasados, al evocar al pequeño campesinado, Virgilio trabaja a su manera, en las *Geórgicas,* por la salvación de la patria romana; ésta para sobrevivir, y —era ya una opinión que compartían los Gracos cien años atrás—, tiene que redescubrir la tierra y no estar sólo formada por ciudades florecientes en medio de las grandes propiedades dejadas yermas o dedicadas a la cría intensiva bajo la guardia de manadas de esclavos hambrientos.

Esta nueva ideología que se había iniciado poco ha, aunque de forma más drástica y menos diplomática, encuentra su resolución final en la *Eneida**, obra que el poeta anunciaba en el tercer libro de las *Geórgicas* y que une, como buen heraldo afecto y convencido del imperio, a los triunfos de Augusto, garante de la concordia romana.

La epopeya virgiliana, incluso si a menudo toma como modelo a la epopeya homérica, obedece a intenciones pedagógicas. No es gratuita. No se complace en los cuadros conmovedores o bonitos, trágicos o cómicos. Sus fines son más elevados. Eneas, el héroe que ha empezado la historia de Roma, corona a Augusto. La leyenda y la tradición pretenden que *gens* Julia, de donde han salido César y la dinastía julio-claudina, descendió de Venus, al igual que el héroe troyano por su padre Anquises. Así, divinamente protegido por la diosa del amor y de la fecundidad, el destino de Roma se inicia con el periplo de Eneas quien, y no es un azar, partido de la Gran Grecia, hará escala en Cartago, para abordar finalmente las costas de Italia. Los tres grandes continentes, Europa, Oriente, y Africa, han sido simbólicamente visitados por Eneas, según los designios de la providencia jupiteriana para anunciar ya el imperio que Augusto reunirá un día bajo su cetro.

Eneas es el doble de Augusto en una contradicción del tiempo que sólo la ideología y la epopeya permiten la mezcla de la historia y la ficción. Pero en modo alguno podría pertenecer al mundo de lo maravillosos. La *Eneida* convierte a la tierra romana, en Oriente como en Occidente, en hogar común de los hombres, de los dioses y de Augusto, sucesor natural de Eneas. No hay dos ciudades, terrestre una, celeste la otra, como pretenderá San

* Las versiones en castellano de la *Eneida* son numerosas (N. del T.).

Agustín, anunciando así de forma irreversible la Edad Media, sino una ciudad cósmica en donde el destino de Roma, el célebre *fatum,* y por consiguiente el del mundo, son conducidos por la voluntad de una providencia inmanente de la cual Eneas es el eje.

Queda así justificado que la ciudad romana, ciudad predestinada por esa especie de viaje alegórico por todos los continentes del mundo conocido, realizado por Eneas, domine a un mundo arbitraria y provisionalmente dividido por las convulsiones de la historia y en él haga reinar eternamente su paz.

Las *Bucólicas,* las *Geórgicas* y la *Eneida* forman el tríptico lógico de la ideología augusteana: la vuelta a la edad de oro que restablece la concordia, el retorno a la tierra que asegura el sustento a través de un imperio ecuménico, la vuelta a la tradición de la fundación de Roma a través de la imagen de un emperador quien, por la voluntad de los dioses, y a pesar suyo, según los principios platónicos y ciceronianos, no puede sustraerse a la potencia simbólica de su destino.

Era tarea de Augusto introducir, por fin en el imperio pacificado, esos principios. La simbólica y la poética ideológicas de Virgilio, por populares que fueran, todos no podían percibirlas. Ellas marcaban la tónica, preparaban los espíritus, resucitaban las viejas mitologías, brindaban a Roma nuevos ensueños. De esos textos que ya adulaban al *Princeps,* Augusto sacó la lección práctica: el culto imperial será la consecuencia lógica de la nueva ideoloía, que coloca al emperador en la cúspide de la jerarquía y lo convierte en el garante innegable de la unidad romana, merced al *numen* que lo habita, es decir, la marca divina.

A su alrededor y al culto que se le tributa en Roma y en todo el imperio se edifica la ciudad ecuménica: todas las clases sociales comulgan en un mismo fervor al sacrificio que se rinde al emperador; las diferencias de lengua, de religión y de raza quedan borradas cuando se realizan ceremonias y liturgias en torno a la estatua imperial. La *unanimitas,* corolario del ecumenisno, entre los laicos y los pobres, se crea delante de los altares en todo el mundo romano del cual Eneas fue el primer unificador. Cada uno, más allá de sus singularidades, de sus particularidades, de sus diferencias, tiene que sentirse parte de la nación romana y de su unidad cosmopolita.

Esta propaganda religiosa, esta veneración que cada vez más se parecerá a la que exigían de sus súbditos los monarcas

helenísticos de Siria y de Egipto quedan completadas y aseguradas por una política de edificación y desarrollo urbanos indispensables a la unificación ideológica del mundo romano. Las ciudades son en efecto los puntos en donde se reúnen las poblaciones del imperio. Estas ciudades son edificadas intencionalmente sobre el mismo modelo que Roma, con sus templos, foros, teatros, y anfiteatros. Su administración y su constitución municipal se parecen a menudo a las de Roma, con ciertas variantes locales en ocasiones. Roma ya no está solamente en Roma, sino que se halla presente en cada ciudad, que participa a su prestigio universal y que reanuda con la tradición de las ciudades helenísticas edificadas con los mismos planos, merced a la evergesia de los soberanos.

En el 144, el retórico Aelio Arístides escribirá un *Discurso sobre Roma* dirigido a Antonino el Piadoso. Más allá de la hipérbole, es lícito comprobar que la ideología augusteana ha triunfado y que Roma, en los hechos, es verdaderamente una ciudad ecuménica:

«Numerosas sobre la costa de los mares, como en el interior de las tierras, se elevan esas ciudades fundadas o desarrolladas por su gobierno o por vos mismo... A todas las anima una misma emulación, la de parecer la más hermosa, y la más encantadora... He aquí que las ciudades brillan por su resplandor y por su gracia y que la tierra casi en su totalidad se ha engalanado como un jardín de recreo.»

Aelio Arístides añade estas dos frases, claves de la ideología oficial:

«Roma ha convertido en realidad el viejo adagio tantas veces repetido y según el cual la tierra es la madre y la patria comunes de todos los hombres. Hoy, a griegos como a bárbaros les es posible, llevándose o no sus bienes, ir a donde les plazca, fácilmente y sin dificultades, como si pasaran de una patria a la otra.»

En esas ciudades, imágenes reducidas de Roma, el culto al emperador se ordena en torno a estatuas y altares votivos en donde están esculpidos en bajorelieves los símbolos del poder imperial que todos y cada uno pueden descifrar o descriptar fácilmente. La propaganda artística, basada en las mitologías, une y consolida la propoganda religiosa y cultural. El altar llamado de la *gens Augusta,* es decir, de la familia del emperador Augusto, en Cartago, es ejemplar sobre este particular, aunque no singular. De algún modo constituye una pedagogía por la imagen. Eneas, Roma y Apolo están asociados en una concordia

histórica y mítica sin ruptura. Eneas el fundador, Roma, divinidad majestuosa y con caso que ofrece una victoria aliada, y Apolo, dios solar, dios pitágorico por excelencia al que está unido el culto del emperador. Objetos como el globo, el cuerno de la abundancia, el caduceo, el estudio completan esta simbólica ideológica: Roma dueña del mundo por sus victorias, hace reinar la abundancia, la unidad y la paz. Ella es el bastión contra las empresas destructoras que podrían amenazar al universo.

Peocupación por respetar el pasado, deseo de preservar el futuro con serenidad y convicción, tales son las ideas rectoras que Augusto parece lanzar, y tras de él sus sucesores, sobre el imperio romano, merced a *slogans* gráficos, verbales, literarios, simbólicos, mitológicos o alegóricos. «El apoliticismo» del emperador es pitagórico. A través de su ministro Mecenas, su apoliticismo roza el epicureísmo; y cuando, por ejemplo, quiere dar la impresión que son los dioses y el Senado quienes, en -27, le invitaron a pesar suyo a sentarse en el trono imperial, observa una actitud de estricta obediencia platónica. Así pues, en su persona, y a su alrededor, en su gobierno, se realiza una síntesis de todas las filosofías políticas de la herencia grecohelenística.

De entre los medios de propaganda de que disponen hay uno que los emperadores romanos utilizan con mucha ingeniosidad e imaginación: el de las monedas. Las monedas son un poco en la Antigüedad lo que la radio, la televisión y los *mass media* son en el mundo moderno, un medio ideal y doblemente totalitario para difundir una ideología y poner en circulación slogans y consignas. En el imperio de los dos primeros siglos, la libre circulación de bienes y hombres en tierras y mares pacificados facilita los intercambios comerciales y monetarios. Las monedas son portadoras, en todo el imperio y hasta las orillas del Indo e incluso del Yang-tse kiang, de la ideología imperial, ecuménica y universal. Las inscripciones que éstas llevan, las imágenes acuñadas son, en su laconismo, semejantes a slogans publicitarios. Además de los títulos imperiales y las divinidades que protegen a los soberanos, hay unos términos que se difunden incansablemente con las monedas en todos los hogares: Paz, Seguridad, Libertad, Concordia.

Un cuerpo de Estado protege al imperio, es el ejército romano que bajo la República fue un ejército de profesión reservado sólo a los ciudadanos romanos. Cuando la ciudad se hallaba en peligro grave, en particular en los tiempos de la segunda guerra púnica y

luchas civiles, al ejército se le agregaban auxiliares extranjeros. Ulteriormente, Roma, por una necesidad empírica, frente a las ambiciones enemigas, tuvo que crear un ejército de conscripción cosmopolita, cuyos elementos eran reclutados sobre el lugar, región por región, y en donde todas las naciones romanizadas estaban representadas y mezcladas. Este ejército harto móvil difundirá, también él, por su presencia, su fuerza y su composición, la idea de una Roma ecuménica.

Sin embargo, a partir del siglo I, se manifiesta un pesimismo que parece irrefrenable. Tácito se somete con escepticismo a la fórmula del principado. En el *De Clementia**, Séneca observa sin ilusión que el soberano se oculta bajo el manto de la República. Se nota en los historiadores, los epigramistas como Marcial, los satiristas y moralistas como Juvenal, brotar una especie de crisis de confianza que se manifiesta por el sarcasmo y el panfleto contra una civilización de advenedizos y de ociosos. Nadie cuestiona el imperio, a nadie se le ocurre pensar que Roma pueda desaparecer un día, porque ello sería el fin de la historia y del mundo, pero todos y cada uno comprueban que el poder y la ideología imperial, se usan y se degradan.

A partir de los Antoninos, los emperadores tienen consciencia de esta crisis moral que va acompañada de una crisis económica y sobre todo inflacionista cada vez más seria. Fortalecen el carácter burocrático y centralizador de su régimen y se atribuyen nuevos derechos y nuevas prerrogativas. Los títulos imperiales se alargan de títulos honoríficos y triunfales. Los antiguos atributos de los magistrados republicanos, como el consulado y el poder tribuno, son varias veces concedidos al emperador a lo largo de su reinado, con objeto de consolidar su legitimidad. La divinización del emperador después de su muerte, su apoteosis y su entronización en el panteón romano, se convierten en normas rara vez olvidadas y diferidas. Bajo los Antoninos y sobre todo bajo los Severos en el siglo III, el emperador es cada vez más sacralizado. Fue Adriano, admirador del helenismo y viajero infatigable, quien afirmó que el ideal helenístico de la ciudad del mundo profesado por Zenón, y la doctrina del Pórtico estaba por fin realizado en el imperio romano por el paso de la *polis* a la *cosmopolis*.

Desde entonces, el emperador redescubre la vieja titularización imperial de las realezas que se han instalado en el antiguo imperio

* Las ediciones en castellano de la obra de Séneca son numerosas (N. del T.).

de Alejandro: es *conditor* (fundador), *restitutor* (restaurador), *recreator* (reparador), *conservator* (salvador), títulos todos que se atribuyen también a Júpiter y a sus funciones. En efecto, el emperador está habituado por un carisma que lo convierte en una especie de héroe o en un semidiós y dejan de contarse las adulaciones, las ovaciones, las aclamaciones a las cuales en lo sucesivo el emperador tiene derecho, los triunfos en los cuales figura y los trofeos que le son otorgados.

La ideología imperial, hace poco fundada sobre el famoso *consenso* cicero-platónico, a partir del siglo III, es impuesta autoritariamente, como lo atestigua la profusión de panegíricos que no cesarán de glorificar, en los sentidos religioso y místico del término, a los emperadores. Panegíricos que toman, de forma ampulosa e hiperbólica, los temas favoritos de una ideología imperial batida en brecha por las crisis civiles, económicas y militares. El emperador se convierte en *soter* (salvador). El principal, el reino del primero de los ciudadanos se metamorfosea en dominio, reino del amo y señor.

Los emperadores militares, elevados a la dignidad y a la púrpura imperiales por sus soldados, tratan de compensar la anarquía creciente por una consolidación de lo que podríamos llamar su estatuto divino: la teocracia imperial sustituye a la ideología augusteana pacífica. Con objeto de hacer fracasar la obra proselitista de los cristianos, los emperadores se asimilan a dioses sincréticos. Así es como en su titulación, el emperador Aureliano en la segunda mitad del siglo III, llevará el nombre de *Sol Invictus,* sol invencible, al cual respondía el culto mitríaco que cobraba gran importancia bajo su reino. Así es como el emperador Diocleciano instituirá el sistema de la tetrarquía o de los cuatro emp~~adores y se convertirá en la cúspide de la jerarquía imperial en la envoltura carnal de Júpiter, mientras que en uno de los tres emperadores se encarnará Hércules y en los otros dos, los hijos de estos dioses...

De suerte que a fines del siglo III, ya no es sólo ecuménico, sino que él solo es todavía más fuerte, una epifanía, sin cesar renovada por la manifestación a los ojos de los habitantes del mundo de la divinidad de los emperadores: una tierra gobernada por dioses no puede morir. Tal es, antes del reino de Constantino, la última ideología pagana.

Por último, para salvar la cohesión nacional, el emperador

Caracalla, en un edicto del año 212, reconoce a todos los habitantes del imperio el título de ciudadano romano.

Sin embargo, pese a la teología imperial que se ha instaurado y que dirige una teocracia totalitaria, todo el mundo siente que Roma vacila. Abundan los textos en los que se llama a los ciudadanos del imperio a reunirse. Celso, en su *Discurso contra los cristianos,* suplica incluso a los celadores de la nueva religión, pese a que está fuera de la ley, a no abandonar al emperador, en una peroración patética y que oculta mal un sentimiento de pánico: «Sostened al emperador con todas vuestras fuerzas, compartid con él la defensa del derecho. Combatid por él si las circunstancias lo exigen. Ayudadlo en el mando de sus ejércitos. Para ello cesad de sustraeros a los deberes civiles y al servicio militar. Si es preciso, tomad vuestra parte en las funciones públicas, por la salvación de las leyes y la causa de la piedad».

En el momento en que se acaba el imperio, sin que muera, es verdad, totalmente la ideología que lo ha conducido y sostenido, cabe preguntarse cómo recibieron los romanos esta ideología. Incluso si el culto imperial y los honores divinos que se tributaban a los emperadores no estaban exentos de formalismo, sería erróneo pensar que los romanos no experimentaron por el emperador y el imperio sentimientos de veneración religiosa y confianza. Jean Bayet ha mostrado que los romanos, sobre todo a partir del siglo II de nuestra era, estuvieron impregnados, bajo la influencia de cultos orientales y religiones de misterio, de una mística muy profunda. El culto al emperador, pilar de la ideología romana, no solamente fue percibido como un deber, sino como un acto de fe en la *aeternitas* de Roma.

El fracaso final de la ideología romana en el imperio no se debe tanto a su naturaleza, ya que incluso está fortalecida en su universalismo a partir de Constantino por el cristianismo convertido en religión de Estado, ésta seguirá por la pendiente de la desintegración. En un imperio desmembrado, en donde reina la inseguridad, los más ricos imponen necesariamente, en ese contexto histórico dramático, su autoridad a los más pobres. El imperio se compartimenta, cada región se encierra sobre sí misma para defenderse mejor, las carreteras han dejado de ser seguras, las ideas y los hombres ya no circulan más. La ideología de un imperio universal se convierte en irrisión. No corresponde más a las circunstancias, no se le percibe más como infalible.

Cierto que Roma subsiste: nadie quiere poner en duda su

inmortalidad. Su nombre sigue siendo un punto de referencia, el símbolo de la historia que no perece. Roma, la palabra más bien se convierte en una ideología que suscita el respeto y la admiración. La palabra ha reemplazado a la imagen de la ciudad arruinada. Mas siempre conservará una resonancia ecuménica, laica y religiosa, temporal y espiritual. Testimonio de ello es el elogio sorprendente, pero ejemplar, que redacta en verso Rutilio Numaciamo, galo, prefecto de Roma bajo Honorio, y que abandona la ciudad unos diez años después del saco de Alarico y en medio de un imperio que se hunde:

«Escúchame, Reina del mundo, divinidad sentada sobre los astros. Escúchame, madre de los hombres y de dioses, tú que con tus templos nos acercas a los cielos... Tus buenas obras llegan tan lejos como los rayos del sol... El astro cuyo curso abraza al universo sólo para ti corre: se levanta en tu imperio, y se acuesta en tus mares... Concediendo a los vencidos los privilegios de los vencedores, el mundo entero has convertido en una sola ciudad... Roma, diosa adorable, tras haber colmado la tierra con tus triunfos, has obligado a los pueblos que la habitan a vivir bajo leyes comunes... Levanta tu cabeza triunfadora, oh Roma divina, entrelaza con laureles tus cabellos blanqueados por una vejez varonil y vigorosa... Tus leyes reglamentarán la suerte del universo hasta el final de los tiempos... Pese a que has alcanzado el siglo XII de existencia, tu duración igualará la de la tierra y del cielo.»

BIBLIOGRAFIA

Bayet, Jean: *Histoire politique et psychologique de la religion romaine,* Payot, París, 1969.

—*Croyances et rites dans la Rome antique,* Payot, París, 1971.

Beaujeu, Jean: *La religión romaine à l'apogée de l'empire.* I: *La politique religieuse des Antonins* (96-192), Les Belles Lettres, París, 1955.

Béranger, Jean: *Principatus. Etude de notions et d'histoire politique dans l'antiquité gréco-romaine,* Droz, Ginebra, 1975.

Burdeau, Francois, Charbonnel, Nicole et Humbert, Michel: *Aspects de l'empire romain,* P.U.F., París, 1964.

Clavel, Monique et Lévêque, Pierre: *Villes et structures urbaines dans l'occidente romain,* Armand Colin, París, 1971.

Grenade, Pierre: *Essai sur les origines du principat,* E. de Boccard, París, 1961.
—*L'Ideologie de l'impérialisme romain,* Les Belles Lettres, París, 1974.
Michel, Alain: *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle,* Armand Colin, París, 1969.
Nicolet, Claude: *Les idées politiques à Rome sous la République,* Armand Colin, París, 1970.
Nicolet, Claude et Michel, Alain: *Cicerón,* Le Seuil, Paría, 1961.
Perret, Jacques: *Virgile,* Le Seuil, París, 1959.
Petit, Paul: *Histoire générale de l'empire Romain,* Le Seuil, París, 1974.

CAPITULO VI

LAS IDEOLOGIAS DE FONDO MONOTEISTA

1

PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEOLOGIAS JUDIAS Y CRISTIANAS ANTIGUAS

por Pierre Geoltrain y Francis Schmidt

Condiciones y límites de una historia de las ideologías judías y cristianas antiguas

La historia de las ideologías está a la vez condicionada y limitada por la naturaleza y la amplitud de la documentación correspondiente al período y al espacio considerados. En su definición de la historia de las ideologías, G. Duby[1] entresaca las grandes orientaciones de una investigación que tenga en cuenta el material documental propio al medievalista. Este proyecto ambicioso, aunque no irrealizable para éste, quedará totalmente fuera de alcance para el historiador del judaísmo antiguo o del cristia-

1. G. Duby: «Histoire sociale et idéologies des sociétés», in *Faire de l'histoire,* I: Nouveaux problèmes (bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora), París, 1974, págs. 147-168. Tradùcción española *Hacer la historia,* Laia, Barcelona 1978. (N. del T.).

nismo primitivo; de suerte que para el historiador de la Edad Media la tarea consiste en medir «las concordancias y las discordancias que en cada punto de la diacronía se establecen entre tres variables: de una parte, entre la situación objetiva de los individuos y de los grupos y la imagen ilusoria en la que éstos han encontrado consuelo y justificación; de otra parte, entre esta imagen y las conductas individuales y colectivas»[2].

¿Qué se sabe de la situación objetiva de los individuos y de los grupos que constituyen el judaísmo de Palestina y de la Diáspora o de la de las primeras comunidades cristianas? ¿Qué se sabe, salvo de los períodos de crisis (en particular en Jerusalén los períodos de los años 167-164 o del año 63 antes de nuestra era, las del año 70 o del año 135 después de nuestra era) de las conductas individuales y colectivas? Muy poca cosa, harto demasiado poco en todo caso para que se pueda esperar poder medir las relaciones que unen a esas tres variables en cada punto de la diacronía. El historiador sólo conoce relativamente las imágenes en las cuales los individuos y los grupos han encontrado la justificación de algunas de sus acciones.

¿Cuáles son por consiguiente las condiciones y los límites de una historia de las ideologías judías y cristianas?

No puede darse una historia de las ideologías sin que se establezca una relación de las formas ideológicas estudiadas con la historia política, económica y social, sin la búsqueda de las articulaciones entre esas distintas historias en la que cada una tiene su continuidad o su ruptura propias, su propio ritmo. Ahora bien, será forzoso admitir que para el período helenístico y romano —y aún más para los siglos anteriores—, la documentación que permite seguir las transformaciones profundas que afectaron a la economía y a la sociedad palestinas dista de tener la amplitud y la diversidad —sin embargo harto relativa— de la que se dispone para Egipto por ejemplo en una época semejante. Sería vano esperar analizar las actividades de un dominio de Judea —como el que podía tener un Flavio Josefo— o captar la especificidad de una aldea de Galilea como unidad socio-económica, con la misma precisión como para el dominio de Apolonio o el pueblo de Kerkeosiris en el Fayum. Nada hay de equivalente en Palestina a lo que se pueda conocer de ciertas regiones de Egipto sobre los distintos tipos de contratos que un Zenón era susceptible de establecer con el personal que trabajaba en la hacienda que él administraba, sobre las condiciones de trabajo, la producción y las ventas, sobre las relaciones con los funcionarios locales y la administración central, sobre las cargas y el fisco, sobre la jurisdicción pública y privada, cosas todas que es posible conocer en Egipto, merced a la riqueza de los archivos integrados por contratos, cartas de negocios o correspondencia familiar, cuentas, leyes, circulares, actas de registro de impuesto o de procesos, toda una documentación cifrada, que a menudo permite seguir en el tiempo el ritmo de la producción, las exigencias de la administración y sus consecuencias en las relaciones sociales. Para Palestina, en cambio, el historiador se halla en la necesidad de captar la realidad económica y social por mediación de textos que, muy a menudo, reflejan de esa realidad una imagen truncada, indirecta y vaga.

Sin embargo, pese a las carencias de la documentación, la empresa no es desesperada. Es posible remediar esta situación ampliando particularmente el campo de la investigación y resituando a Palestina en el conjunto del Oriente Medio antiguo. Sobre este particular resultan particularmente sugestivos los aportes de los historiadores soviéticos; sobre todo en el debate sobre las formaciones económicas y sociales, debate que requiere un examen de la naturaleza de la propiedad y del régimen hipotecario, de las relaciones del productor directo con los medios de producción, de las formas de organización del trabajo, de los modos de apropiación del sobre-trabajo por la carga o el fisco, etc., ese debate implica que la investigación se realice sobre bases suficientemente amplias en el tiempo y en el espacio. Un libro reciente de Muza Raskolnikoff ha contribuido a dar a conocer esos aportes a menudo ignorados en Francia, mostrando toda la importancia de *L'apport de la recherche soviétique (1917-1965) à l'histoire des classes sociales dans le monde hellénistique et romain.*[3] Consagrándose en particular al estudio del mundo helenístico, esos historiadores han planteado el problema de saber si lo que ellos llaman el «helenismo» constituía un período de transición en el seno de la formación económica y social esclavista. Mientras que al margen de esas investigaciones soviéticas, otros investigadores[4]

2. *Ibídem.*, pág. 159.

3. Mouza Raskolnikoff: *La recherche en Unión Soviétique et l'histoire économique et sociale du monde hellénistique et romain*, Strasburgo, A.E.C.R., 1975.

4. En particular los trabajos de Heinz Kreissig: «L'esclavage à l'époque hellénistique», in *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, 84, 3, 1975 (*Formas de*

examinan en qué medida hubo una transición en ciertas sociedades helenizadas de Oriente de una formación de tipo «asiático»[5] a una formación esclavista. Por consiguiente en ese marco ampliado tienen que realizarse las investigaciones sobre la historia económica y social de Palestina.

Vemos que esta forma de presentar la historia de las ideologías es directamente tributaria de la representación marxista de la formación social estructurada en tres instancias: la base económica, la jurídico-política y la ideología. Pero hay que guardarse de transponer, de forma mecánica, a las sociedades precapitalistas un esquema y útiles de análisis elaborados a partir del estudio de la sociedad occidental del siglo XX.

En efecto, la economía es un concepto ajeno al pensamiento antiguo[6]. Sería por consiguiente vano esperar de nuestras fuentes el que nos faciliten una documentación cifrada que permita establecer estadísticas del tipo de las que se utilizan en la historia económica moderna; sería igualmente ilusorio esperar de las fuentes bíblicas, de Filón de Alejandría, de Flavio Josefo de la Michna que nos revelen algún tratado o principio de economía en el sentido que hoy le damos a este término. «Es evidente que los antiguos practicaban la agricultura, se dedicaban al comercio, producían objetos manufacturados, explotaban las minas, recaudaban impuestos, acuñaban monedas, depositaban y tomaban dinero, obtenían beneficios o debían renunciar a sus empresas. Además, discutían de sus actividades entre ellos y en sus escritos. Lo que en cambio no hicieron, era combinar todas estas actividades específicas en una unidad conceptual»[7].

Esta observación, que M.I. Finley hace respecto a Grecia y a la Roma antigua, se aplica igualmente al antiguo Israel y a la Palestina de la época helenística y romana.

explotación del trabajo y relaciones sociales en la Antigüedad clásica, págs. 99-109; y del mismo autor, *Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges; Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts* v.u.Z. (*Shcriften zur Geschiste und Kultur der Antike, 1*), Berlín, 1970. También P. Briant: «Remarques sur *Laoi* et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique», in *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage* (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*), París, 1973, págs. 93-133. Por último las «*Actes de colloque 1973 sur l'esclavage*» (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*), París, 1976, y en particular la contribución de H. Kreissig: «L'esclavage dans les villes d'Orient pendant la période hellénistique», págs. 237-255.

5. Sobre la noción de modo de producción asiático, ver más adelante págs.189 y ss.

6. M.I. Finley: *L'économie antique,* París, 1975, págs. 15-39. En castellano *La economía de la antigüedad.* F.C.E. México, 1974 (N. del T.).

7. *Ibídem.*, pág. 20.

En las sociedades modernas, la economía constituye un todo que se rige por sus propias leyes; por el contrario, en las sociedades precapitalistas, y en particular en las sociedades antiguas, la economía lejos de ser autónoma está integrada, *embedded* dice K. Polanyi[8], en instituciones no económicas. El Templo de Jerusalén, tesoro del Estado, centro del culto en donde se reúne el Sanedrín en la época romana, es un ejemplo particularmente significativo del inextricable entrelazamiento de lo económico en las instituciones jurídicas, políticas y religiosas. Resumiendo, contrariamente a las sociedades capitalistas en donde la economía es a la vez determinante y dominante, en la sociedad precapitalista, la economía siempre determinante, no es nunca dominante.

Hay que guardarse por tanto de confundir «el útil mental de la época estudiada por el historiador moderno y el útil científico del que dispone»[9]. Así como de los conceptos de orden y de clase social: uno pertenece a los sistemas de representaciones de la Roma antigua y permite establecer una clasificación de la sociedad basada en criterios jurídicos y políticos (por ejemplo el orden ecuestre o senatorial); mientras que el otro, el concepto de clase social en el sentido marxista del término, recurre a criterios económicos ajenos a las categorías antiguas. De suerte que, antes de representar y poner en movimiento los conflictos de clase, describir los sistemas de representaciones propios a cada uno de ellas, será preciso pasar de la imagen que una sociedad se da de sí misma basada en criterios no económicos, a una clasificación de los grupos sociales que tome en consideración el puesto que ocupa cada uno de ellos en las relaciones de producción.

Así, las dificultades con las que topa de entrada el historiador de las ideologías judías y cristianas antiguas son, de una parte, la insuficiencia de la documentación económica y social, a la que puede remediar ampliando el campo de la investigación y, de otra, la necesaria e incesante crítica a la que debe someter sus instrumentos de trabajo, con el propósito de adaptarlos siempre mejor al análisis de su objeto propio.

8. K. Polanyi y C. Arensberg: *Les systèmes économiques dans l'histoire et dans la théorie* (prefacio de M. Godelier), París, 1975. Véase en castellano *Comercio y mercado en los imperios antiguos.* Labor. Barcelona, 1976 (N. del T.).

9. J. Batany, Ph. Contamine, B. Guenée, J. Le Goff: «Ordres et classes», in *Colloque d'histoire sociale,* Saint-Cloud, 24-25 de mayo de 1967, editado por D. Roche y C.E. Labrousse, París, 1973, pág. 87; y también M.I. Finley: *Op. cit.*, pág. 41-76.

El aporte de la semiótica en la historia de las ideologías judías y cristianas

Una documentación atemporal

En el mundo judío y cristiano, los textos de referencia, las Escrituras, producto de sociedades económica y políticamente estructuradas en lugares y en tiempos precisos, la función de los textos se ha tornado normativa, y han sido dotados de una atemporalidad que se basa en su universalidad: el texto es la propia Palabra de Dios, palabra eternamente veraz en el *hic et nunc* del lector creyente. Paralelamente a la dificultad debida a las lagunas documentales más arriba evocadas, se presenta otra dificultad: una documentación fundamental que tenemos la posibilidad de analizar se halla desconectada de sus condiciones de producción. Por supuesto que las pacientes reconquistas de la historia y de la crítica literaria han permitido resituar un número considerable de textos bíblicos en un contexto relativamente asegurado aunque muy amplio a menudo. Resulta que, por ejemplo, lo que sabemos sobre los autores de esos escritos es muy poco, como ignoramos las categorías sociales a las que pertenecían; muchos de esos textos, empezando por los Evangelios, pueden decirse «pseudopigráficos». Al referirse al «medio de origen» o a las «escuelas», la crítica admite el problema sin poder resolverlo.

Para una historia de las ideologías, el aporte de una teoría semiótica en el análisis del discurso es por consiguiente de una importancia indudable. En efecto, el planteo semiótico —planteo que está ya ampliamente difundido—, en este tipo de literatura no experimenta los hechos que acabamos de señalar como obstáculos, sino más bien como la condición propia de su ejercicio. Asegurada en sus bases lingüísticas, la semiótica aborda esta producción literaria como un discurso o una serie de discursos homogéneos en lenguas particulares y, al desarticular este discurso, pone de relieve la coherencia del lenguaje que éste mantiene sobre los hombres y el mundo, y el sistema de representaciones detectable tanto a través de lo velado y lo presupuesto como en la aserción transparente. El semiótico, acostumbrado a trabajar en la sincronía, se siente cómodo y se diferencia de los comentadores o historiadores cuyos discursos son harto a menudo subjetivos o valorizadores. Tiende sólo a servirse, en su análisis, de útiles de tipo lingüístico, perfectamente adaptados a este objeto lingüístico

que es el texto, llamado Palabra o Escritura. Al renunciar, en una primera fase y por método, a responsabilizarse de todo cuanto se halla al margen del texto, su antes y su después, se encuentra en condiciones necesarias para el análisis de las representaciones estructuradas que de entrada no ofrecen sus vínculos con las estructuras políticas, sociales y económicas que ellas recubren.

Hay que precisar por último, que el carácter atemporal de las Escrituras que les ha conferido su estatuto de texto normativo, si parece alejarlas de toda referencia histórica en cuanto a su medio de producción, las aproxima por el contrario por el propio hecho de su utilización como texto de referencia. En efecto, el texto bíblico, a lo largo de los siglos, ha sido sin cesar leído y comentado en los países y culturas más distintas. Producido en medio judío, tanto la Biblia cristiana como la Biblia hebraica, es un texto que ha sido constantemente utilizado en los contextos más diversos. Para limitarnos a los primeros siglos, las exégesis judías de un Filón o de un Hillel, las exégesis cristianas de un Orígenes o de un Agustín representan inmensos esfuerzos para reactualizar el texto bíblico en formaciones sociales que evolucionan (*diáspora* helenística, Palestina romana, imperio de Oriente, Occidente latino). Aún ahí, colocándose en un nivel más general de las sociedades de discurso (estructuras de expresión posible y limitada de una sociedad determinada, su campo de expresión cultural) que constituyen esas formaciones sociales, la semiótica permite la apreciación de las desviaciones y de los reajustes. En particular en el campo de la historia de las palabras, ella está incluso en medida de mostrar cómo la inversión semántica de un lexema, en la misma lengua pero en una época distinta o en diferentes autores, lleva la marca de una modificación profunda del sistema de representaciones.

Una producción ideológica

La Biblia judía, el Canon cristiano y los textos antiguos que están a nuestra disposición son, por definición, producciones ideológicas, discursos de representación. Por supuesto que en la Biblia se encuentran infinitas alusiones a determinadas situaciones políticas o a grupos sociales, pero nunca se abandona en ella el plano de la representación. Bien se trate de la realeza davídica, del exilio a Babilonia, de Herodes o de Pilatos, de las condiciones



de contratación y de trabajo o del salario de la mano de obra, todos estos personajes, acontecimientos o elementos están integrados en el discurso que, descriptivo en apariencia, es en realidad axiológico, valorizando a uno y desvalorizando a otros en una estructuración general que tiende a probar, a persuadir, o a decidir al lector a elegir y actuar. Para tomar nada más que un ejemplo, ¿qué relación existe entre la figura del fariseo en los Evangelios y el fariseo del siglo I en Palestina? Sin duda que la relación que existe es muy poca, mas interesa al relato: el fariseo está presente en un papel antitipo o de opositor, evidente y necesario.

Vemos aún aquí el interés de una práctica semiótica. Sólo trabajando el texto, manteniéndose por consiguiente en el solo nivel de la instancia ideológica, ella evita tomar datos del campo socio-económico, por ejemplo, lo que en realidad no es más que representación de ese campo. De modo más positivo, el análisis del discurso permite fundamentar en fenómenos de tipo lingüístico, demostrables en la materialidad del texto, las afirmaciones generales avanzadas sobre la ideología[10]. El estudio de los fenómenos de enunciación es, sobre este particular, característico. ¿Cómo, por ejemplo, analizar el fenómeno de la autoridad de las Escrituras, independientemente de toda consideración dogmática? Se admitirá en primer lugar que el enunciador primero siempre es presentado como siendo la propia divinidad y que lo enunciado (el texto bíblico) está investido con cualificaciones del enunciador. Es la relación detallada entre las cualificaciones de lo uno y de lo otro, establecido por el propio texto, lo que funda la autoridad del texto y hace igualmente de sí mismo una poderosa incitación a la acción. «La ideología interpela a los individuos en súbditos», dice Althusser[11]; la traducción semiótica de este concepto de interpelación es la inscripción del lector en el sistema enunciativo del

10. A.J. Greimas: *Du sens*, París, 1970, págs. 103-114. En castellano *En torno al sentido*. Fragua. Madrid, 1973 (N. del T.); *Sémiotique et sicences sociales*, París, 1976. Y en una perspectiva distinta de la de A.J. Greimas, ver los trabajos siguientes que toman en consideración, más allá del *enunciado*, la instancia del *discurso*, es decir, en particular el estudio lingüístico de las condiciones de producción del texto y el estudio de su función ideológica. D. Maldidier, C. Normand, R. Robin: «Discours et idéologie: quelques bases pour une recherche», in *Langue française*, 15 de septiembre de 1972, págs. 116-142; R. Robin: *Histoire et lingüistique*, París, 1973, págs. 20-29. 79-122; M. Pecheux, C. Fuchs: «Mises au point et perspectives à propos de l'analyse automatique du discours», in *Langages*, 37, marzo de 1975, págs. 7-80.

11. L. Althusser: «L'Idéologie et l'appareil idéologique d'Etat (notas para una investigación)», in *Positions*, París, 1976, pág. 110.

texto, es decir, el paso del lector a la posición de destinatario del enunciado al mismo tiempo que el reconocimiento por ese lector del enunciador (o destinatario). El análisis del sistema enunciativo de un texto muestra por tanto por qué procedimientos éste «interpela» al lector, cómo le fuerza a convertirse en el destinatario de un enunciado que en lo sucesivo le habla y le dicta unos comportamientos.

Acción de las estructuras económicas y sociales sobre los sistemas de representación

A propósito de un libro reciente: la cuestión del modo de producción en el antiguo Israel



A título de ilustración de la primera parte de la historia de las ideologías, cuyo objeto consiste en mostrar cómo los modos de representación vienen determinados por la realidad social, ofrecemos someramente resumidas aquí las dos primeras partes de la obra de F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Evangelie de Marc.*[12] (Lectura materialista del Evangelio de Marcos). Para el autor, la sociedad del Israel antiguo se caracteriza por una forma particular del modo de producción asiático, que él llama «subasiático». Una de las aportaciones más valiosas de este libro se debe a nuestro entender al recurso a esa noción de modo de producción asiático: si se nos es permitido daremos aquí una breve definición[13].

En Marx, la posesión en común del suelo (la ausencia de

12. F. Belo: *Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc.* Récit-pratique-idéologie, París, 1974. Edición castellana *Lectura materialista del Evangelio de Marcos* en Verbo Divino. Estella, 1975 y un resumen de la misma en *Lectura Política del Evangelio.* Zero-Zyx. Madrid, 1975 (N. del T.). La investigación de F. Belo ha sido proseguida por Michel Clévenot: *Approches materialistes de la Bible*, Paris, 1976.

13. Los textos de los padres fundadores del marxismo sobre el modo de producción asiático se encuentran en el volumen del Centre d'Etudes et des Recherches marxistes titulado: *Sur les sociétés précapitalistes*, textes choisies de Marx, Engels, Lenin (prefacio de M. Godelier), Ed. Sociales, París, 1973. (Versión castellana *Sobre las sociedades capitalistas* en Martínez Roca. Barcelona, 1977) (N. del T.); e igualmente en el C.E.R.M., *Sur «le mode de production asiatique»* (prefacio de Jean Suret-Canale), Ed. Sociales, 2.ª Ed., París 1974. Versión castellana *Sobre el modo de producción asiático* en Martínez Roca. Barcelona 5.ª edición, 1977 (N. del T.); y en las *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, 57-58, 1967, una selección de artículos traducidos al francés y anteriormente publicados en el extranjero, principalmente en la URRS y en los países del Este, titulado *Primeras sociedades de clases y modo de producción asiático;* por último, K. Wittfogel: *Le despotisme oriental*, París, 1964, con una introducción de P. Vidal-Naquet, págs. 7-44. En castellano, *El despotismo oriental*, Guadarrama. Madrid, 1966 (N. del T.).

propiedad territorial privada) y la aparición de una estructura de clases son las dos características fundamentales de las sociedades de tipo «asiático». En esas sociedades, el individuo no es propietario de la tierra; no es más que el poseedor del suelo, sea esta posesión hereditaria o no. El verdadero propietario territorial, es la comunidad; y es la pertenencia a la comunidad que hace del individuo un poseedor de la tierra. Por otra parte, esas sociedades deben su estructura particular a la necesidad de crear mediante grandes obras las condiciones de la producción. Estas grandes obras de interés colectivo sobrepasan por su dimensión las posibilidades de los productores que provocan la aparición de un poder centralizado, de una organización que toma en sus manos la responsabilidad de su organización. En muchas ocasiones Marx ilustra su criterio con el ejemplo de los trabajos de irrigación sin los cuales la agricultura, bajo ciertas condiciones climáticas, es imposible. Para limitarnos al Oriente Medio, tal es el caso de Egipto o de Mesopotamia, con sus trabajos de canalización, de desecación, de irrigación artificial.

Mas el poder de gestión de esta «unidad reunidora», de esta administración que centraliza y coordina las tareas de las comunidades particulares, pronto se transformará en un poder de explotación. Funcionarios de Estado están encargados de percibir el sobre-trabajo, en forma de participación en las grandes obras, impuestos o rentas: se produce una sociedad de clases. A partir de ahora será el Estado, personificado por el rey o el faraón, el que se convierte en propietario eminente del suelo; a las comunidades sólo les queda la posesión. En el modo de producción asiático en el sentido estricto del término, el Estado interviene directamente en la economía.

Sin embargo, M. Godelier indica la existencia de otra forma de modo de producción asiático, que no implica la intervención directa de la clase dominante en las condiciones de producción. En esta segunda forma, ella «interviene indirectamente percibienbo en beneficio propio un excedente en trabajo o en productos», operación de percibir que se lleva a cabo cuando se efectúa el control de los intercambios comerciales. Y Godelier subraya la necesidad de elaborar una tipología de las distintas formas de ese modo de producción, «con o sin trabajos, con o sin agricultura»[14].

14. M. Godelier: «La notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés», in *Sur le mode de production asiatique»*, C.E.R.M., París, 1974, págs. 86-88.

Esta tipología ha sido esbozada por Guy Dhoquois[15], quien llama «subasiática» a esa segunda forma de ese modo de producción, de la que da la siguiente definición: «La clase-Estado actúa directamente nada más que a nivel de las relaciones de producción (...). Lo que hace no es más que controlar los intercambios y acaparar una buena parte del sobreproducto. Puede igualmente desarrollar el comercio, fomentar circuitos de intercambios suplementarios que puede extender sobre un largo radio de acción, dar nacimiento a un artesanado especializado, etc. La clase-Estado asegura sobre todo, mediante lá deducción previa del sobreproducto, las condiciones de su propia reproducción»[16]

F. Belo supone que el modo de producción del antiguo Israel es una forma de «subasiatismo». Se trata de una hipótesis sumamente sugestiva: mas queda por establecer la demostración.

Palestina es en gran parte una región de *dryfarming*, o cultivo de secano, como Grecia y los países del cinturón mediterráneo: por consiguiente los grandes trabajos de irrigación no son una condición indispensable para la producción agrícola. Si permanecemos en el marco de la hipótesis del modo de producción asiático o de una forma emparentada, la cuestión se plantea entonces en saber cuál es la función social del Estado en la época real. Hay otros trabajos de interés colectivo que pueden necesitar la intervención de un poder central y contribuir así a la aparición de una sociedad de clases. J. Chesneaux sugería: «El control de la rotación de las tierras, el mantenimiento de carreteras y el control de la seguridad (...); la protección militar de las aldeas contra las incursiones de los nómadas o los ejércitos de invasores extranjeros; la gestión directa por parte del Estado de ciertos sectores de la producción industrial, que sobrepasaban las posibilidades de las comunidades de aldeanos, por ejemplo, en el campo de las minas o de la metalurgia (fundición de Estado)»[17].

En tiempos de la monarquía, no parece que haya habido intervención directa del Estado, a nivel de las fuerzas productivas. ¿Se puede hablar de grandes obras fundadoras del poder de explotación de una clase-Estado? La prestación de personal tiene por objeto el mantenimiento de las vías de comunicación, el man-

15. Guy Dhoquois: *Pour l'histoire*, París, 1971, págs. 76-121.
16. *Ibídem.*, pág. 69.
17. J. Chesneaux: «Le mode de production asiatique; quelques perspectives de recherche», in *Sur le «mode de production asiatique»*, C.E.R.M., París, 1974, págs. 26-27.

tenimiento de las fortificaciones y demás dispositivos militares: se puede de ello deducir —aunque sólo sea como hipótesis de trabajo— que la función propia del Estado se refiere a la guerra, a los intercambios internacionales. Cuando el Estado interviene, lo hace indirectamente, más a nivel de las relaciones de producción que en el de las fuerzas productivas. Un estudio más profundo de la función social del Estado debería por consiguiente permitir precisar si el modo de producción del Israel antiguo se asemeja o no a alguna forma del modo de producción asiático.

Igualmente un examen atento del estatuto del «esclavo hebreo»[18] podría aportar algunos elementos que permitan diferenciar el modo de producción del Israel antiguo del de tipo griego o romano. En efecto, Yuri Semenov[19], ha mostrado, mediante un análisis de las sociedades sumeria, babilónica y egipcia, que entre el estatuto de esclavo y el de productor libre, hay un puesto para una categoría intermedia que él propone llamar los «sojuzgados». Parece que «el esclavo hebreo» pueda entrar en esta categoría: sojuzgado temporalmente, puede ser propietario de algunos medios de producción; puede poseer una casa, una familia, y un pedazo de tierra que explota por su cuenta; su servidumbre no es total, puede realizar distintas transacciones, transmitir una herencia a sus hijos, e incluso vender la tierra que explota; es un miembro salido de la población local: cosas todas que diferencian al esclavo hebreo del esclavo extranjero. Yuri Semenov ha aplicado estos criterios a Sumer, a Babilonia y a Egipto, para diferenciar el modo de producción de estas sociedades de tipo asiático del modo de producción de las sociedades esclavistas.

Así pues a un estudio más profundo de la función social del Estado, del estatuto del esclavo hebreo, añadamos aún el examen del régimen de la propiedad territorial y del vocabulario de la propiedad en el Israel antiguo, deberían permitir aprobar las hipótesis de F. Belo y proseguir las investigaciones por él emprendidas.

En la segunda parte de su libro, F. Belo intenta destacar ciertas oposiciones en los modos de representación inherentes a la formación social del antiguo Israel, en los cuales él ve la expresión

18. La documentación relativa al «esclavo hebreo» se encuentra en R. de Vaux: *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, París, 1961, págs. 125-140.

19. Yuri Semenov: «Le régime socio-économique de l'Orient ancien», in *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, 57-58, 1967, págs. 196-218.

a nivel de instancia ideológica de un antagonismo de clases. De modo que, a partir de una relectura de los textos legislativos, Belo llega a la conclusión de aislar y oponer dos sistemas, uno organizado en torno a categorías de pureza y de impureza; otro en torno a categorías de dádiva y de deuda. Mientras el sistema de la impureza predomina en los textos relacionados de la tradición sacerdotal, el sistema de la deuda predomina en las tradiciones elohista y deuteronomista.

El sistema de la impureza tiende a precaver a la sociedad contra toda forma de violencia «biológica»: la esterilidad, la putrefacción, la muerte. Para proteger al cuerpo social de tales agresiones, ese sistema va a intentar «marcar» una frontera entre espacio puro y espacio impuro»; va a aislar unos espacios (que F. Belo designa simbólicamente con «mesa», «casa», «santuario») en cuyo interior quedaremos al margen de ese tipo de violencia.

Esta legislación, tal como aparece principalmente en el *Levítico,* se organiza por consiguiente en torno a la oposición entre lo que es puro, prescrito, y lo que es impuro, vedado. Por ejemplo, la fusión de lo mismo con lo mismo, en el orden sexual (una región del espacio «casa»), está vedada: ello es la prohibición del incesto, de la homosexualidad (*Lev.* XVIII) Ya sea aún en el espacio «mesa», esto es, la fusión de elementos incompatibles que estará proscrita por las instrucciones del *Levítico* referente a los animales: instrucción que «sirve para diferenciar lo impuro de lo puro, y los animales comestibles de los que no lo son» (*Lev.* XI, 47). Por último, ese dispositivo llega a culminar en las prescripciones relativas al santuario, en donde la violencia codificada del sacrificio llevada según las normas de pureza ritual (*Lev.* 21-22) pone a resguardo de la violencia salvaje de lo inorganizado y de lo informe.

Las agresiones de las cuales el sistema de la deuda tiende a preservar la sociedad son de otro género, no ya biológicas sino sociales: se trata de protegerse el cuerpo social contra sí mismo y contra las agresiones de las sociedades exteriores. Este sistema, tal como se manifiesta principalmente en el *Deuteronomio,* se organiza en torno a la oposición entre la dádiva (prescrito) y la deuda (vedada). La «mesa» designa aquí el campo de las relaciones económicas entre quienes poseen y quienes no poseen; en este sistema, el régimen de la propiedad tiende a mantener cierta igualdad en la posesión de los bienes, en la repartición de las riquezas. Es por ejemplo la dima trienal que se entrega «al

levita, al extranjero, a la viuda, al huérfano» (*Deut.* XXVI, 12); o el derecho de espigueo y de rebusca en el campo (*Deut.* XXIV, 19-21) o aún la institución del año sabático (*Deut.* XV, 1-18). Del espacio «casa» dependen el conjunto de prescripciones que tienden a consolidar los vínculos del grupo a nivel del clan, de la tribu, del pueblo y a precaverle contra toda forma de relación con las «naciones» idólatras. Estas son en particular las normas que rigen las relaciones de parentesco y la prohibición de las uniones matrimoniales con los de las «naciones» (*Deut.* VII, 1-4). Por último, en el espacio «santuario», la oposición de la dádiva y de la deuda cubre la oposición entre el culto de Yahvé y el culto, éste rigurosamente prohibido, de los dioses extranjeros (*Deut.* XII, 2-7). El sistema de la deuda se resume en el concepto de Alianza entre Dios y su pueblo; y en el corazón de esta Alianza, el Decálogo (*Deut. V, 6-21*) constituye la suma de las prescripciones y de las prohibiciones de ese sistema legislativo.

Los textos legislativos del *Pentateuco* están por consiguiente atravesados por dos tradiciones opuestas, que cada una de ellas tiene su lógica propia. Una, el sistema de la impureza, tiene como función el precaver a la sociedad contra una violencia de orden biológico, se refiere a las agresiones de tipo natural, agresiones que se presentan como irreductibles. La otra, el sistema de la deuda que se da como función el proteger a la sociedad contra toda forma de violencia que ejerce el grupo contra sí mismo o que le amenaza del exterior, se refiere a contradicciones de orden social, y por consiguiente reductibles.

En el documento elohista y en el *Deuteronomio* predomina el sistema de la deuda, los cuales expresan la tradición teológica del norte de Palestina. Después de la caída del reino de Israel en el 721, los habitantes que se refugiaron en el reino de Judea se llevaron esta tradición al sur.

Los documentos yahvista y sacerdotal, en los cuales predominaban el sistema de la impureza, dan testimonio en cambio de la tradición teológica del sur. Proviene el primero de los medios próximos al santuario de Jerusalén y de la corte de Salomón; resultado es el otro de la actividad redaccional de los sacerdotes, actividad que fue emprendida en el exilio a partir de los materiales principalmente judeanos y jerusalenitas.

F. Belo interpreta esta oposición entre esos dos sistemas, oposición que recorre no solamente el *Pentateuco,* sino también los escritos proféticos, como la revelación en la instancia ideológica de un antagonismo de clase. Se inserta el sistema de la deuda en una corriente antimonárquica que se desarrolló en las comunidades en detrimento de los cuales se ejerció el poder de explotación del Estado subasiático; totalmente impregnado todavía de los principios que rigen el orden social anterior, ese sistema tiende a frenar el movimiento de diferenciación social que provocó el advenimiento de la realeza. Por el contrario, el sistema de la impureza se inscribe en una corriente favorable a la monarquía que se desarrolló en los medios de la administración y de los sacerdotes que constituyen la clase dominante del Estado subasiático; al afirmar la primacía de lo irreductible, ese sistema contribuye a consolidar el orden social instaurado por la monarquía y a fortalecer la posición de la fracción dirigente del conjunto del cuerpo social.

A su regreso del exilio, la clase sacerdotal, al proceder a la redacción definitiva del *Pentateuco* a partir del conjunto de los documentos yahvista, elohista, deuteronomista y sacerdotal, va a hacerse dueña del texto de la Torá, y a asegurar la preeminencia del sistema de la impureza sobre el de la deuda: así, concluye F. Belo, se encuentra inscrito y perpetuado un poder de clase en el texto bíblico.

Al abordar luego el análisis de la sociedad palestina en el siglo primero de nuestra era[20], el autor plantea la cuestión siguiente: ¿es el subasiatismo el modo de producción dominante o bien la época helenística y romana es un período de paso al modo de producción esclavista? En efecto, la insurrección macabea en el curso del siglo II antes de Jesucristo, la guerra judía de los años 66 a 73 de nuestra era, y más tarde la segunda guerra judía bajo Adriano, aparecen como diversas manifestaciones particularmente agudas de una misma crisis: la que arrastró a Palestina al mundo griego y romano. Esas distintas manifestaciones se las puede interpretar como la repercusión a la instancia política de las mutaciones de orden económico y social que conmovieron al Oriente Medio mediterráneo. A esas mutaciones corresponde en la instancia ideológica toda una serie de transformaciones en los modos de representación más diversos. Sin duda que algunos de los daños causados a los modos de representaciones tradicionales fueron experimentados como algo particularmente intolerable, el rechazo de la helenización, la lucha contra las tendencias representadas por Jasón y Menelao, el estupor y la indignación

20. F. Belo: *Op. cit.*, págs. 93-126.

suscitadas por «la abominación de la desolación»[21] son algunas de las formas ideológicas mediante las cuales los Macabeos tomaron consciencia de la crisis. Pero, al mismo tiempo, se está haciendo todo un trabajo en profundidad: nuevos modos de representaciones se sustituyen progresivamente a los antiguos; esas transformaciones se manifiestan en particular por la aparición del Apocalipsis, por la copia de las esperanzas mesiánicas, por una nueva representación de la muerte, existiendo la antigua concepción de Seol cediendo el puesto a la idea de la resurrección[22]. El fin de la historia de las ideologías judías estriba entonces en dar cuenta de las relaciones que unen esas transformaciones a las que aparecen en las condiciones de producción económica y las relaciones sociales.

De forma mucho más general, la historia de las ideologías plantea aún el problema siguiente: ¿existe cierta permanencia en la manera en que son orquestados los mismos temas ideológicos en sociedades alejadas en el tiempo y el espacio, pero que se caracterizan por el mismo modo de producción? Dicho en otros términos, ¿el presupuesto según el cual la instancia ideológica está determinada por las condiciones económicas presupone que a tal modo de producción le corresponda tal forma ideológica más bien que otra? Ion Banu[23] ha tratado de precisar en qué las representaciones dominantes en formaciones sociales de tipo esclavista, como la Grecia poshesiódica, difieren de las representaciones dominantes en sociedades de tipo asiático como la Mesopotamia, Egipto, o la China antigua. Para el autor, los sistemas de representaciones mentales de las formaciones sociales esclavistas tienden a operar una ruptura radical entre naturaleza y sociedad; la traducción teológica de este corte es la aparición del concepto de transcendencia absoluta de la divinidad. Al contrario, la mentalidad de tipo asiático establece un término mediador entre naturaleza y sociedad: el tema de la naturaleza modificada por el hombre; lo que a nivel teológico se manifiesta por la idea de una continuidad entre la humanidad y la divinidad. J.-P. Vernant y J. Gernet han realizado un estudio comparado de Grecia y de China del siglo VI al II,[24] cuyas conclusiones están muy cercanas de las de I. Banu. En China, escribe J. Gernet, «el orden no puede ser más que inmanente al mundo», a la separación radical entre el mundo de los hombres y el mundo de los dioses que se operó en Grecia, se opone el enfoque chino que es un muy distinto: «Los chinos han (...) naturalizado lo divino, cerrándose así al acceso a toda forma de pensamiento transcendente»[25].

¿Qué conclusión sacar de estas investigaciones para el estudio de las transformaciones que afectan a los temas ideológicos de una sociedad que pasa de una forma de asiatismo al esclavismo, como se da el caso en la Palestina antigua según F. Belo? En particular, durante la época helenística y romana, el carácter transcendente de la divinidad, ajena al mundo o interviniendo en él sólo mediante los ángeles, fue profundamente acentuada en relación con la antigua concepción del Dios de Israel, amo de la historia, que se revela a su pueblo: ¿habrá que poner en relación esta transformación con las conclusiones de I. Banu, según las cuales la mentalidad de las sociedades «asiáticas» tendría tendencia a representarse a la divinidad como inmanente al mundo, mientras que el pensamiento griego haría hincapié en la transcendencia de la divinidad? Pese a su extrema generalidad y aunque su formulación se basa en varias hipótesis que no han sido verificadas, he aquí otras tantas cuestiones que la historia de las ideologías no puede soslayar en este período de profundas mutaciones que fue el giro de nuestra era.

Organización social y representación en los orígenes del cristianismo

Una particularidad esencial de la historia del cristianismo proviene del hecho que éste nació en Palestina, pero muy rápidamente se extendió en el mundo grecorromano. Evocaremos aquí los términos de una problemática cuyo estudio por hacer sería el tener en cuenta el conjunto de la documentación disponible.

21. I *Macabeos,* 1, 54.

22. Comparar esta transformación de la representación judía de la muerte en un período de profunda mutación en la infraestructura con M. Vovelle: *Mourir autrefois,* París, 1974; tras haber detectado una evolución irreversible en la actitud ante la muerte en los siglos XVII y XVIII, el autor plantea la cuestión de saber «cuál es el papel de los condicionamientos socio-económicos o demográficos» en esta mutación (págs. 233-234).

23. Ion Banu: «La formation sociale "asiatique" dans la perspective de la philosophie orientale antique», in *«Sur le mode de production asiatique»,* C.E.R.M., París, 1974, págs. 285-307.

24. J. Gernet y J.-P. Vernant: «Histoire sociale et évolution des idées en Chine et en Grèce du VI au II siècle avant notre ère», in J.-P. Vernant: *Mythe et société en Grèce antique,* París, 1974, págs. 83-102.

25. *Op. cit.,* pág. 90.

1. Al comienzo de la era cristiana hace mucho tiempo que la sociedad palestina está en crisis. Anteriormente ya se ha señalado cómo se presentaba, en el orden económico, el difícil paso de un modo de producción a otro. Por otra parte, desde la insurrección macabea la situación política resulta constantemente sacudida. ¡Qué se reflexione en los múltiples poderes que se fueron sucediendo en Palestina en el espacio de un siglo! Desde la intervención romana en el año -63, la población y en todo caso sus clases dirigentes, está desgarrada entre los partidos favorables u hostiles al ocupante y al poder que éste mantiene en pie.

Existe un discurso cristiano que da su versión de la situación palestina: los Evangelios, en particular los Evangelios sinópticos, que a su modo cuentan los acontecimientos de los orígenes. Sea cual fuere la fecha que determine su redacción, estos relatos reflejan claramente un estado de crisis y sitúan a su héroe, Jesús, en oposición a las estructuras socio-políticas establecidas. Jesús, en efecto, siempre es presentado como alguien que se coloca junto a los excluidos del cuerpo social judío, bien se trate de los pobres (marginados del mundo económico), de los enfermos (ciertas enfermedades quedan marginadas del orden social y religioso) o de los no judíos. Actitud ésta que provoca una ruptura de su parte con quienes detentan la autoridad: el poder político (Herodes Antipas es tratado de «zorro», Lc XIII, 31) y a los partidarios de Herodes se les presenta como a adversarios resueltos (Mc III, 6) a la autoridad religiosa (hostil al cuerpo sacerdotal), el saber de los maestros (ruptura con los fariseos desde el origen). El motivo de la detención de Jesús, la condena a muerte y la ejecución marcan el momento álgido y el final de ese conflicto.

Se plantean entonces varias cuestiones. ¿Cuáles son las relaciones que hay que establecer entre la crisis económica y política por la que vive el judaísmo palestino y las causas del conflicto entre Jesús y las autoridades, es decir, el anuncio de un mundo distinto en el que los valores resultarán conmovidos? ¿La actitud subversiva que se atribuye a Jesús y el discurso que se le imputa guardan una relación con un cambio perceptible en las relaciones sociales? O por el contrario, ¿nos hallamos sólo en presencia de un discurso profético en un país en donde fermenta la utopía mesiánica? Nos guardaremos muy mucho de emitir una respuesta sin un examen atento de todos los datos y evitaremos extrapolar apresuradamente modelos que han dado sus pruebas para otros períodos históricos.

2. Muy otra es la situación en el mundo grecorromano. El historiador puede interrogarse sobre la continuidad del mundo romano. Por ejemplo, el tránsito de la república al imperio es por supuesto testigo de una crisis jurídico-política, que tendrá consecuencias graves en las relaciones de los cristianos con Roma (las primeras grandes persecuciones organizadas fueron motivadas por el rechazo a rendirle culto al emperador). Mas en opinión de los doctores cristianos, Roma se presenta como una organización estable. Saludan como si fuera un designio divino la coincidencia entre el desarrollo del imperio desde Augusto y la propagación de los Evangelios a través del mundo. Ya a partir del siglo II, Melitón de Sardies evoca para Marco Aurelio «... la filosofía (cristiana) que se ha nutrido con el imperio y que ha empezado con Augusto»[26] y Orígenes celebra en estos términos la providencia divina: «En tiempos de Jesús, nació la justicia y la plenitud de la paz, que tuvieron su origen en su cuna. Dios preparó a los pueblos para recibir su doctrina e hizo que todos estuvieran reunidos bajo la sola autoridad del emperador romano... Jesús nació, como es sabido, bajo el reinado de Augusto quien, reuniendo a la gran mayoría de los hombres que viven sobre la tierra en un solo imperio, hizo con ellos, por así decirlo, un solo pueblo»[27].

Lo que ha sido contado como una conmoción en la situación palestina es por consiguiente expresado como una armonía en el seno del imperio. El fenómeno es tanto más interesante que el cristianismo, al difundirse por el mundo romano, se manifiesta más bien como un cuerpo extranjero, como una dispersión de células no integradas en la sociedad jerarquizada; lo que se columbra ya a partir de las primeras persecuciones. Por otra parte, su proselitismo se ha realizado en primer lugar en las capas sociales más humildes. «Entre vosotros no hay muchos sabios, ni muchos poderosos, ni muchos hijos de buena familia», escribe Pablo a los cristianos de Corinto (I Cor. i, 26). Ahora bien, ya a partir de esa época, el cristianismo sostiene, por boca del mismo Pablo, un discurso doble. Proclama uno la liberación que aporta la salvación y que conmueve las distinciones recibidas: «No hay más ni judío ni griego, ni esclavo ni hombre libre, no hay más

26. Eusebio: *Historia eclesiástica,* IV, XXVI, 7. Véase B.A.C. Madrid, 1973 (N. del T.).

27. Orígenes: *Contra Celsum,* II, 30. En castellano véase B.A.C. Madrid, 1967 (N. del T.).

hombre y mujer; ya que todos formáis nada más que uno en Jesucristo» (Gal. III, 28). Primer discurso que parece llevar la huella del carácter subversivo de ciertas instrucciones evangélicas. Mas ha sido pronunciado en una sociedad distinta cuyo modo de producción y orden social son diferentes. ¿Será ésta la razón por la cual vemos cómo se anuncia un segundo discurso que expresa una adhesión a las estructuras de la sociedad romana o, por lo menos, evita que éstas sean objeto de la subversión? «Que cada uno de vosotros permanezca en la condición en la que se encontraba cuando fue llamado. ¿Cuando fuiste llamado eras esclavo? No te preocupes por ello; al contrario, incluso si puedes liberarte, pon más bien a beneficio, tu condición de esclavo. Ya que el esclavo que ha sido llamado es un hombre libre del Señor. Como también, el que ha sido llamado siendo libre es un esclavo de Cristo» (I Cor. VII, 20-22). Y en otro lugar: «Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como al Señor... Esclavos, obedeced con temor y temblor a vuestros amos de este mundo, simple el corazón, como a Jesucristo» (Epi, v, 22; vi, 5). Cierto también que maridos y amos tienen igualmente que acceder a un tipo de relaciones nuevas marcadas por el amor y no por la autoridad. Por otra parte, entre estas exhortaciones máximas y mínimas, existe por supuesto un vínculo, teológico en este caso, que un estudio reciente de M. Bouttier pone perfectamente de relieve[28]. Mas para la historia de las ideologías, ahí aún queda materia de investigación. ¿Cuál es la parte de la infraestructura en esta representación imaginaria de la sociedad cristiana, en relación con los otros fenómenos, harto conocidos de los historiadores, como es la espera del retorno próximo de Jesús y el fin de los tiempos, fenómenos que podían tornar inútil todo intento de transformación social, en víspera de acontecimientos escatológicos? ¿Las estructuras sociales y la visión de la unidad política del imperio han sido tan determinantes que toda esperanza nada más se ha pensado en términos «espirituales» ? O bien la constitución de un nuevo tipo de relación en el seno de las comunidades cristianas es un reflejo significativo de los conflictos sociales y económicos?

28. «Complexio oppositorum», in *New Testamente Studies*, 23, 1, de octubre de 1976, págs. 1-19.

Acción en retorno de los sistemas de representaciones en las realidades sociales

Si los sistemas de representaciones están determinados por las condiciones económicas y sociales, éstos pueden igualmente tener una acción en retorno en los comportamientos políticos y la organización social; esto es lo que llamamos la segunda fase de la historia de las ideologías. A título de ejemplo, vamos a tratar de dar una respuesta a las siguientes cuestiones:

Idea de «nación» y sentimiento de pertenencia al pueblo judío en Filón de Alejandría

La diversidad de actitudes que los judíos tomaron frente a Roma, a lo largo del período que se extiende de la entrada de Pompeyo en Jerusalén en el año 63 antes de nuestra era y la ocupación de esta ciudad por Tito en el año 70 de nuestra era, ¿fue producto de la diversidad de representaciones que tal grupo social o tal corriente religiosa se daba de su pertenencia al pueblo judío? ¿Fue acaso función también de la idea que se hacían aquí y ahí de la nación judía? ¿Ciertas representaciones religiosas y, en particular las relativas al porvenir escatológico del pueblo de Israel, no dictaron acaso comportamiento harto distintos ante la situación creada por la influencia cada vez más creciente de Roma sobre Palestina?

Apenas planteadas, estas cuestioners arrojan muchas dificultades. La primera de estas dificultades se refiere a las palabras. Así, en un estudio de este género, habría que guardarse de conceder a la voz «nación», por la cual usualmente traducimos la palabra griega *ethnos,* el sentido que a menudo se le da en nuestros días, el de comunidad políticamente organizada, establecida en un territorio definido. Según que sea utilizado por un judío de la Diáspora como Filón de Alejandría, por un historiador de la Palestina romana como Flavio Josefo, o en un contexto que apunta a una época en la que los judíos de Palestina constituían una comunidad políticamente autónoma como en los *Libros de los Macabeos,* el término *ethnos* cobrará significaciones muy distintas. No hay historia de las ideologías sin historia de las palabras.

Por otra parte, el desequilibrio de la documentación contribuye en grado molesto a multiplicar las dificultades de la investiga-

ción. En efecto, resulta raro que se disponga a la vez de información sobre la representación que un grupo determinado se daba de su pertenencia al pueblo judío, y sobre la elección política que ese grupo fue llevado a adoptar frente a la ocupación romana. Así, ¿qué sabemos de la práctica política del medio en el que se redactaba y difundía la literatura apocalíptica judía? Desde los descubrimientos de Qumrān, son muchos los historiadores del judaísmo que atribuyen un origen esenio a textos como los *Salmos de Salomón,* el *Cuarto Libro de Esdras* o la *Asunción de Moisés.* Sin embargo, en cuanto se trata de precisar el comportamiento político de los esenios durante los diversos períodos de crisis que sufrió la Palestina romana, en particular en los años 66-73, quedamos reducidos a meras conjeturas. En sentido inverso, si Flavio Josefo nos informa de modo relativamente preciso, aunque parcial, sobre el papel que jugó el movimiento zelote en la resistencia judía a la dominación romana, ningún escrito zelote nos da a conocer cuáles fueron su doctrina política, sus motivaciones teológicas, o sus utopías.

Por fin, la tarea resulta aún complicada por el hecho de que cuando es posible detectar modos de representaciones contradictorios que se expresan en formas de acción irreductiblemente opuestas, a menudo es difícil precisar el lugar respectivo que ocupan en las relaciones de producción esos distintos grupos que se enfrentan tanto a nivel ideológico como políticamente.

Tras haber subrayado las dificultades, en modo alguno puede hacerse aquí más que plantear el problema en toda su generalidad e intentar esbozar algunas orientaciones en la investigación. Nos limitaremos, por tanto, a examinar en qué medida el comportamiento político de Filón de Alejandría, en los acontecimientos que tuvieron lugar en los años 38-40, fue determinado por el concepto que tenía de sí mismo por su pertenencia al pueblo judío y de la definición que él daba de la unidad judía. Se ha optado por presentar la posición de un Filón, ciudadano romano, notable y portavoz de la comunidad judía de Alejandría, porque su postura se sitúa en el campo opuesto a la de los zelotes, esos judíos de Palestina en quienes Flavio Josefo tan sólo quería ver «bandidos»; en el texto que sigue, se analizará un tema particular de la ideología nacional de los zelotes: de suerte que así podremos medir la diferencia que separa la expresión del sentimiento nacional en los dos extremos del judaísmo del siglo I de nuestra era.

Cuando Filón utiliza la voz *ethnos* para designar a la comunidad a la que pertenece, define a esa comunidad como estando compuesta por las doce tribus;[29] es decir, no solamente por las tribus que constituyen el antiguo reino del sur, sino también las tribus del norte, consideradas como dispersas, «perdidas» desde la caída de Samaria y la deportación. Puesto que Filón incluye a los judíos de la dispersión, la palabra no puede por consiguiente designar únicamente a una comunidad en el sentido moderno del término nación, políticamente organizada y asentada en un territorio definido. En lugar de designar a los únicos judíos de Palestina, el *ethnos* en Filón es un conjunto que abarca a los judíos de Palestina y a los de la Diáspora. El *ethnos* judío es infinito, éste puebla toda la tierra: ya que para Filón las comunidades de la Diáspora son otras tantas colonias[30] fundadas por los judíos que han abandonado el territorio de Judea, incapaz de contener a la multitud de la población[31] .

No siendo ni política ni territorial, ¿qué es lo que constituye la unidad del *ethnos*? Pese a que los judíos sean innumerables y estén dispersos de Oriente a Occidente en donde residen en diversas patrias, una metrópolis única sella la unidad de su pueblo: «Ellos consideran a su *metrópolis* (*mêtropolin*) la Ciudad Santa en la que se encuentra el templo sagrado del Dios Altísimo, mas consideran a sus patrias (*patridas*) respectivas, las regiones que la suerte les ha deparado como morada a sus padres, a sus abuelos, a sus tatarabuelos y a sus antepasados aún más lejanos, en donde nacieron y en donde fueron criados»[32] .

Además, todos los miembros del *ethnos* están unidos entre sí por lo que Filón llama el «parentesco supremo»: «El parentesco supremo (*ê anôtatô suggeneia*) consiste en una ciudadanía única (*politeia mia*), una ley idéntica (*kai nomos o autos*) y un Dios único (*kai eis theos*) que les ha sido reservados a todos los miembros del *ethnos*»[33] . Por «ciudadanía única» hay que interpretar aquí a la ciudadanía judía que está por encima de la ciudadanía particular que confiere la pertenencia a esta o a aquella

29. Philon d'Alexandrie: *De specialibus legibus,* I, 79; *De praemiis,* 57. Véanse las *Obras completas* de Filón, en Acervo Cultural. Buenos Aires (Argentina). 1975 (N. del T).
30. *In Flaccum,* 46; *Legatio,* 281.
31. Sobre el tema de la multitud, de la «poliantropia» del pueblo judío interpretado como la realización de la promesa hecha a Abraham en el Génesis 12, 2, *De migratione Abrahami,* 53-54; ver también *Legatio,* 214, 226; *Quod omnis probus,* 75.
32. *In Flaccum,* 46.
33. *De specialibus legibus,* IV, 159.

patria[34]. Una referencia común a la metrópolis, una ciudadanía única, una sola ley, y un Dios único: he aquí, por tanto, sobre lo que se basa la unidad del *ethnos*.

Mas para designar a la comunidad a la que pertenece, Filón utiliza aún otra expresión, la de *genos*, frecuentemente traducida por «raza». Veamos qué posición ocupan respectivamente esos dos términos en el campo de la semántica. Abraham, tras haber abandonado su tierra, su parentesco y la casa de su padre, se convirtió en «el jefe de otro *ethnos*, el jefe de otros *genos* (...). Ya que este hombre es seguramente un etnarca y un genarca, él del que ha crecido, como de una raíz un plantón, (...) cuyo nombre es Israel»[35]. ¿Cómo dar cuenta de esta doble cualificación de Abraham como padre fundador del *ethnos* y del *genos*? No habría por ello llegado a la conclusión de que ambas nociones son sinónimos. Ya que el patriarca es también un genarca en la medida en que da nacimiento a Isaac: la pertenencia al *genos* presupone una ascendencia común; ella es probada por las genealogías. Mas Abraham es etnarca en la medida en que ha roto con su país, su parentesco, para aprender quién es el Dios increado y Padre. Dicho en otros términos, Abraham es el jefe del *ethnos* en la medida en que él mismo es el primer prosélito y padre de los prosélitos[36]. Los prosélitos están por consiguiente excluidos del *genos*, mas inclusos en el *ethnos*. Mientras que el *genos* constituye para Filón nada más que una comunidad limitada, fundada en el parentesco transmitido «por los antepasados y por la sangre»[37], el *etnos*, por el contrario, está fundado en el «parentesco supremo», es decir, esa referencia común al Dios único, a una misma ley que confiere una ciudadanía común.

Como podemos observar, la palabra *ethnos* en Filón no encierra el concepto de comunidad políticamente organizada ni el de comunidad asentada en un territorio definido; este término no designa tampoco una comunidad basada en la ascendencia.

Partiendo de la representación que Filón se hace de su pertenencia al pueblo judío ¿podremos analizar cuáles fueron las elecciones y los comportamientos políticos a los que pudo llevarle esta representación?

34. *Legatio*, 194.
35. *Quis rerum divinarum heres*, 278-279.
36. *De specialibus legibus*, I, 52.
37. *De specialibus legibus*, I, 317.

A raíz de violentos incendentes que enfrentaron, en el año 38 de nuestra era, la comunidad griega de Alejandría a la comunidad judía, ésta decidió enviar una embajada a Calígula, conducida por Filón. Los dos principales problemas a resolver eran el de los derechos cívicos que reivindicaban los judíos de Alejandría, y el de las sinagogas que estaban cerradas desde que los judíos habían rehusado elevar estatuas del emperador, como lo exigía Flavio, prefecto de Egipto. Llegada a Roma en el año 40, la embajada trató vanamente de obtener una audiencia de Calígula, cuando llegó una noticia desoladora: el emperador ha prescrito que sea elevada su estatua en el interior del Templo de Jerusalén, en el Santo de los Santos.

El *ethnos* judío, del que se reivindican Filón y aquéllos de los que él es el portavoz, al no ser una entidad ni política ni territorial, por el hecho de que Judea quede bajo dominación romana no presupone una consecuencia sobre lo que constituye la unidad del pueblo judío. Tal como ha sido formulado, el sentimiento de pertenencia al pueblo no es en modo alguno contradictorio con las declaraciones y las marcas de lealtad hacia el emperador, marcas que multiplican Filón y el grupo social al que pertenece. Por ejemplo, éstos reconocen, en el sacrificio que cotidianamente se ofrece en el Templo en honor al emperador, la prueba de la estima que Augusto tenía al pueblo judío: ¿no es acaso Augusto quien «ha hecho una fundación para la ofrenda a perpetuidad de holocaustos cotidianos, tomando de sus bienes personales, como premisas al Dios Muy Alto, sacrificios que se cumplen aún ahora y que se cumplirán siempre?»[38]. Esta ceremonia cotidiana era experimentada de forma harto distinta en el seno del movimiento zelote: fue suprimida en el año 66, a iniciativa de Eleazar, hijo del gran sacerdote Ananías[39].

De manera que cuando se presenta una dificultad, la actitud de los que hacen de su pertenencia al pueblo una idea semejante a la de Filón, será la de negociar con Roma. Para éstos, la negociación sigue siendo el cauce normal, por lo menos mientras las exigencias del emperador son compatibles con su definición de lo que constituye la identidad del pueblo judío. Mas que surja

38. *Legatio*, 157.
39. Flavio Josefo: *Guerra de los judíos*, II, 409-417. Véase la edición castellana en Ed. Nueva. Barcelona, 1972 (N. del T.).

un conflicto que ponga en contradicción la adhesión al imperio con la pertenencia al pueblo, entonces desaparecen todas las posibilidades de negociación. Este umbral crítico fue alcanzado con la pretensión de Calígula de elevar su estatua en el Templo.

Esta noticia, «que ponía en peligro no ya una parte del pueblo judío, sino globalmente a toda la nación entera»[40], hizo pasar los asuntos de Alejandría a segundo plano. Ya que «¿en qué lugar permitiría la ley divina o la ley humana que en vano gastáramos tantos esfuerzos en probar nuestra calidad de Alejandrinos, cuando persiste el peligro que amenaza a un derecho de ciudadano de un valor mucho más universal, el de ciudadano judío? Con la supresión del Templo, en efecto, es de temer que el nombre común de toda la nación no sea completamente borrado por orden de ese agitador pretencioso»[41]. Una decisión como ésta es la consecuencia lógica del principio según el cual la pertenencia a la metrópolis tiene primacía sobre la pertenencia a esta o aquella patria particular. El conflicto de Alejandría ponía en causa la existencia de esa comunidad, pero en modo alguno la del *ethnos* en su conjunto. Para Filón, en cambio, atentar contra la metrópolis, era socavar uno de los propios fundamentos de la unidad judía.

Así, dos de los principales temas ideológicos que determinaron el comportamiento político de Filón y del grupo social del que era portavoz, durante la crisis de los años 38-40, son, de una parte, el concepto de que la comunidad está basada en una referencia común a un Dios único, a una ley única, a una ciudadanía única y no sobre una organización política asentada en un territorio determinado, y, de otra parte, la primacía que se concede a la metrópolis sobre las patrias particulares. El primer tema dicta una actitud de lealtad hacia el imperio y autoriza la negociación en caso de conflicto; el segundo indica uno de los límites que los judíos de la Diáspora no pueden salvar sin pretender conciliar lo inconciliable.

40. Filón de Alejandría. *Legatio,* 184.
41. *Ibídem.,* 194.

La reescritura de la historia es incitación a la acción: la desaparición de la figura de Pinhas como modelo zelote en Flavio Josefo

Cuando se trata de estudiar sociedades que confieren a un texto un lugar tan inminente como el que los judíos o los primeros cristianos otorgan a su Biblia respectiva, las nuevas traducciones, las nuevas exégesis, las reescrituras de la historia hay que incluirlas entre los primerísimos objetos de la historia de las ideologías: en efecto, la historia de la historia (la de las representaciones que un medio se da de su propio pasado), la historia de la exégesis y la de las traducciones son las tres actualizantes; ellas implican una toma de conciencia del desfase que existe entre tal imagen mental y tal forma de la realidad social, desfase que ellos tienden a ocultar o a reajustar; la reescritura de la historia o la relectura del texto bíblico por una nueva traducción o una nueva exégesis pueden verse motivadas por la preocupación de tranquilizar la pertenencia de uno al grupo, afirmar la legitimidad de su filiación con los padres fundadores, encontrar en las Escrituras la justificación de tal práctica social que diferencia a ese grupo de tal otro. Las tres dictan por consiguiente unos comportamientos. Y como tales, las tres provienen de la historia de las ideologías.

Veamos cómo el reescribir la historia, también es proponer modelos para la acción; cómo la representación que se da de su pasado tal grupo social es susceptible de tener un efecto a cambio sobre la evolución de la vida política y de las relaciones sociales.

Judea estaba sometida a los seléucidas desde el año 197; el Templo de Jerusalén había sido saqueado por Antíoco IV Epifanio en el año 169; el decreto por el que se abolen las prácticas judías y se instaura el culto de Zeus Olimpo en el Santuario, se había promulgado en el año 167. Mientras muchos judíos se someten a las medidas reales, un sacerdote, Matatías, proclama públicamente que él y los suyos no obedecerán a las órdenes del rey, que no se desviarán de su religión ni a derecha ni a izquierda. «Al terminar su discurso, un judío se dirigió ante la vista de todos hacia el altar de Modein para realizar un sacrificio; según la orden del rey. Al verlo el celo de Matatías se inflamó (*ezêlôsen*) y se le conmovieron los riñones, fue presa de una justa cólera, se puso a correr y lo degolló en el altar. En cuanto al hombre del rey, que imponía el sacrificio, lo mató ahí mismo, y derribó el altar. Matatías fue abrasado por la ley como lo había sido Pinhas con Zimri hijo de

Salom. Luego Matatías se puso a gritar con voz fuerte por toda la ciudad: «¡Qué todos los que son celosos de la ley (*pas o zêlôn tôi nômôi*) y que defienden la unión me sigan!» (I Mac. II, 23-27). Así, según la tradición del *Primer Libro de Los Macabeos*, los insurrectos se reclamaban de Pinhas y encontraban en ese modelo antiguo la justificación escrituraria de su resistencia armada al ocupante seléucida. Matatías invoca aún el celo de la ley y el ejemplo de Pinhas en vísperas de su muerte en su testamento a sus hijos: "Hijos míos, ahora os toca a vosotros tener el celo de la ley, y dar vuestras vidas por la unión de nuestros padres" (I Mac. II, 50), y tras haber evocado las figuras de Abraham y de José, Matatías añade: «Pinhas, nuestro padre, por su celo ardiente, (*en tôi zêlôsai zêlon*) ha recibido la unión de un sacerdote eterno» (I Mac. II, 54).

El gesto del sacerdote Pinhas está contado en el libro de los *Números* (N. XXV). Los israelitas se habían unido con las hijas de Moab y habían realizado sacrificios a los dioses extranjeros. De suerte que Dios ordenó a Moisés que diera muerte a los pecadores. «Y he aquí que uno de los hijos de Israel que iba acompañado con una madianita, llegó en medio de sus hermanos; y ello bajo los ojos de Moisés y de toda la comunidad de los hijos de Israel (...). Al ver esto el sacerdote Pinhas, hijo de Eleazar, hijo de Aarón, se levantó en medio de la comunidad; y tomando una lanza siguió al israelita hasta la alcoba y con la lanza los cruzó a los dos, al israelita y a la mujer, en la alcoba de ésta» (N. XXV, 6-8). Matando a Zimri, y «ardiendo de celos» incluso por Dios, Pinhas logró desviar la cólera divina de los hijos de Israel.

En su lucha armada contra Roma, en el curso del siglo primero de nuestra era, los zelotes también se reivindicaban partidarios de Pinhas[42]. El sentimiento de ardor zelote, de celosa atención, que animaba tanto a Matatías como a Pinhas, está inscrito en el propio nombre de los insurrectos del siglo I; con la animosidad que le caracteriza cuando se refiere a sus antiguos adversarios, Flavio Josefo comenta así el nombre de los zelotes. «Se dieron este nombre a sí mismos, como si fuera la práctica del bien y no las empresas más criminales lo que era el objeto verdadero de su celo (*zêlôsantes*)»[43].

42. M. Hengel: Die Zeloten, *Leyden*, 1961, págs. 152-175.
43. Flavio Josefo: *Guerra de los judíos*, IV, 161; VII, 268-270.

La palabra hebrea que corresponde al griego zelote es *qanna'im*. Esta voz designa en primer lugar una categoría de hombres piadosos que velaban *celosamente* en el Templo la estricta aplicación de la ley. Así, podemos leer en la Michna (*Sanedrín IX*, 6), que los *qanna'im* están autorizados a dar muerte a quienes cometen ciertas infracciones a la ley y en particular a «aquél que tiene relaciones con una aramea». Este derecho a la ejecución sumaria es el mismo que se había arrogado Pinhas en la persona de Zimri. Luego el nombre de *qanna'im*, celadores, se tomó como equivalente de *siqarin*, sicarios[44]: el primer término designa por eso a los miembros del partido zelote en la medida en que éstos velan celosamente que la ley sea estrictamente aplicada, el segundo los designa en la medida en que éstos llegan hasta el uso del puñal (*sica*, en latín) para lograr este fin.

Así, la referencia a Pinhas es enarbolada como si fuera una bandera. Para la causa zelote, esta bandera que tomaban de los macabeos, era la señal de las victorias que podía realizar el celo por Yahvé. No soportar ninguna intrusión de ningún tipo al todopoderoso Yahvé, tolerar a ningún precio que otro poder acuda de algún modo a contrabalancear el suyo: esto es anticiparse a los celos de Yahvé. Ya que pagar un impuesto al César, significa reconocer su dominación sobre una nación que no quiere más amo que Dios. De ahí el rechazo zelote a toda intrusión de Roma en Judea. Pinhas, esa bandera aún adornada con el prestigio de la victoria macabea, incita a tomar las armas, y asegura a los combatientes con el apoyo activo y total de Dios a su causa.

Muy otro es el punto de vista de Flavio Josefo[45]. Habiendo tenido la ocasión de visitar Roma hacia el año 64, cuando él tenía entonces veintiséis, Flavio Josefo regresó de este viaje harto impresionado por el poderío de Roma: «A mi llegada, escribe[46], presencio las primeras agitaciones revolucionarias, y son muchas las mentes que se inflaman con la perspectiva de la insurrección contra Roma. Yo me dediqué por consiguiente a calmar a los

44. Los *Abot* de R. Nathan, primera versión, cap. VI y segunda versión, cap. VII (pág. 20 de la edición Schechter). Sobre las distintas denominaciones de los zelotes y las diferentes tendencias en el seno de este movimiento, ver V. Nikiprowetzky: «La muerte de Eleazar hijo de Jairo y las corrientes apologéticas en la *De Bello Judaico* de Flavio Josefo: «in *Hommages à André Dupont-Sommer*, París, 1971, págs. 461-490 y sobre todo la nota 1, págs. 465-470.
45. Ver el prefacio de P. Vidal-Naquet: «Flavio Josefo o del buen uso de la traición», a la introducción de la *Guerra de los judíos* por P. Savinel, 1977, págs. 7-115.
46. Flavio Josefo: *Autobiografía*, 17-18.

agitadores y traté de hacerles cambiar de parecer poniéndoles ante los ojos contra quién iban a luchar: no estaban a la altura de los romanos, no solamente por la experiencia de la guerra, sino incluso por la suerte. Que no vayan con los ojos vendados y de una forma absolutamente alocada a exponer a sus patrias, sus familias, y sus propias personas, a los peores peligros». Para los moderados, de los cuales Flavio Josefo se hace el portavor, el adversario no era más que Floro, el procurador; de lo que se trataba era de conseguir de Roma un comportamiento político menos opresivo en Judea, mas no de cuestionar el estatuto político de la provincia. Había que conservar Judea para los romanos y para los judíos el Templo y su metrópolis»[47]. Para los zelotes por el contrario el adversario principal no era Floro, sino César: su fin era la liberación nacional.

Flavio Josefo escribe la historia del pasado de su pueblo de tal forma que el relato aparezca como una justificación de las elecciones políticas propias del grupo social al que él pertenece y junto al cual se ha encontrado durante la guerra de los años 66 a 70. Veamos, pues, a partir del ejemplo de Pinhas, a qué fin responde la reelaboración que Josefo opera en las fuentes que utiliza.

Examinemos en primer lugar cómo relata el historiador el levantamiento de Matatías. El relato del *Primer Libro de los Macabeos,* (II, 1-70) es la fuente a la que Josefo recurre para la redacción de las *Antigüedades judías* (XII, 265-286)[48]. Ahora bien, de la comparación de estos dos textos se desprende que el historiador ha suprimido toda referencia a Pinhas, del cual sin embargo Matatías era partidario, lo hemos visto en I Mac., II, 26 y 54. Como también ha sido suprimida toda alusión al tema del «celo por la ley» en ese pasaje de las *Antigüedades judías.* En cambio, en el discurso que Josefo pone en boca de Matatías en su lecho de muerte, aparece un tema nuevo que es ajeno al testamento de Matatías tal como es presentado en el *Primer Libro de los Macabeos:* el padre exhorta a sus hijos a la concordia: «Sobre todo os ruego que permanezcáis unidos (*omonoein*)». (*Antigüedades judías,* xii, 283). Ahora bien, este tema de la unión, que pertenece a Josefo, se entiende mucho mejor si lo relacionamos con los acontecimientos de los años 66-67, que por referencia al levantamiento de los

47. *Guerra de los judíos,* II, 421.
48. En la sección paralela de la *Guerra de los Judíos* (I, 36-37 para el episodio de Matatías), Josefo se basa en Nicolás de Damasco y no en el *Primer Libro de los Macabeos.*

Macabeos contra los seléucidas. En efecto, para Josefo, los principales responsables de la catástrofe del 70 son los zelotes; son ellos quienes han debilitado las fuerzas judías dividiéndolas y arrojando el país a la guerra civil; cuando describe la caída de Jerusalén, Josefo resume sus acusaciones en estos términos: «La sedición ocupó la Ciudad, y los romanos ocuparon la sedición»[49]. La consigna de unión en boca de Matatías tiene que ponerse en relación con la acusación de división, de la cual el historiador hace responsables a los zelotes; empezamos por consiguiente a columbrar cómo las modificaciones que Josefo ha hecho sufrir a sus fuentes tienden a acreditar la idea que en lugar de ser unos libertadores, héroes de la historia judía, los zelotes se pusieron en las antípodas de los Matatías y de los Pinhas.

Hay otra comprobación que va en el mismo sentido que la precedente: en el discurso que él mismo pronuncia en el año 70, a los pies de la muralla de Jerusalén, para probar con ejemplos del pasado que los asediados nada tienen que aguardar del uso de las armas, Josefo guarda silencio sobre la insurrección victoriosa de los Macabeos. Pasa directamente de la derrota de los habitantes de Jerusalén asediados por Antíoco IV, en el año 169, al nuevo fracaso que sufrieron en el 63, cuando Pompeyo tenía la ciudad asediada[50]. Silencio del historiador que prueba bastante la importancia que atribuían los zelotes y sus partidarios a este período de la historia judía: de la evocación de este pasado sacaban la certidumbre de que Dios no los había abandonado; viéndose así fortalecida su determinación en la lucha.

En fin, en las *Antigüedades Judías*[51], Josefo parafrasea largamente el episodio de Pinhas que se cuenta en el libro de los *Números* (XXV). Entre las transformaciones que ha sufrido el texto bíblico, citemos en primer lugar la supresión del discurso de Yahvé a Moisés (*Números,* XXV, 11-13). Ahora bien, en esos versículos, Dios concede a Pinhas y a su descendencia una unión que «les asegurará el sacerdocio a perpetuidad, puesto que se ha mostrado *celoso por su* Dios y que ha hecho el rito de la absolución por los hijos de Israel». Otra transformación: el largo discurso que Zimri dirige a Moisés, en las *Antigüedades Judías,* constituye una adición en relación con el texto bíblico: «En cuanto

49. *Guerra de los Judíos,* V, 257.
50. *Guerra de los Judíos,* V, 390, 394-395.
51. *Antigüedades Judías,* IV, 131-158.

a mí, declara Zimri a Moisés, tú no me harás acatar tus órdenes tiránicas; ya que hasta ahora es lo que has venido haciendo, bajo el pretexto de leyes y culto divino, subyugarnos y otorgarte el poder mediante artificios malignos, privándonos de los placeres y de las franquicias de la vida que pertenecen a los hombres libres y sin amo. (...). Sí, he tomado a una mujer extranjera, como tú dices, por esposa; de mí es de quien te enteras de mis actos, de un hombre libre»[52] . Así, Josefo guarda silencio no solamente sobre el «celo por Dios» de Pinhas, sino que además, convierte a Zimri en una figura que se eleva contra el régimen tiránico instaurado por Moisés, y que protesta contra todo ataque dirigido a la libertad. Ahora bien, la consigna de libertad era una consigna zelote. Eran ellos, los zelotes, quienes consideraban el censo, el impuesto, el sacrificio cotidiano en el Templo en honor al emperador, como otras tantas trabas a la libertad. Para ellos, someterse a Roma, es reconocer un amo, otro que el único Dios de sus padres. Al atribuir a Zimri esa consigna de libertad, Josefo la desvirtúa del sentido que le daban los zelotes: libertad se convierte entonces en sinónimo de licencia. La intención polémica del historiador estriba en hacer de Zimri, y no de Pinhas, el prototipo de los zelotes.

Existe por tanto, una convergencia en el sentido de las transformaciones que Josefo aplica a sus fuentes. Esas diversas modificaciones tienen por objeto despojar a los zelotes de su modelo, de restarle a su acción toda raíz histórica. Esta reescritura de la historia asienta la condena de toda elección política de tipo zelote en el relato del pasado de Israel; en cambio, ella incita a los lectores judíos a conformar su conducta futura sobre el modelo de la del mismo Josefo y del grupo al cual él pertenece.

La referencia macabea y zelote a Pinhas presupone cierta concepción de la independencia nacional, un sentimiento celoso de la identidad del pueblo judío. Esta actitud mental es antitética a la que podía tener un Filón de Alejandría: una y otra implican una elección y comportamientos políticos radicalmente opuestos.

El discurso paulino sobre la autoridad y sobre el trabajo

A lo largo de la historia, el discurso cristiano ha servido de punto de referencia tanto a las empresas más contestatarias como al mantenimiento del orden socio-político establecido. Habrá que

52. *Antigüedades Judías*, IV, 145-149.

admitir que éste ha conservado en sus escrituras y por tanto perpetuado por la lectura constante que de ellas se hace, una ideología subversiva y una ideología de consentimiento a la vez que reflejarían las instrucciones que fueron dadas a los cristianos del imperio. La presencia en un mismo cuerpo de exhortaciones contradictorias permite una ambigüedad segura a nivel de los comportamientos. Mas hay otros ejemplos que muestran hasta qué punto la incitación a la acción es tributaria de un sistema de representaciones.

La instrucción sobre las autoridades. En el corto pero célebre texto de la Epístola a los *Romanos,* XIII, Pablo justifica la obediencia que se debe al poder con esta fórmula: «Porque autoridad (*exousia*) no la hay más que por Dios y las autoridades que existen han sido establecidas por El». Un estudio de la noción de *exousia* pondría de manifiesto que lo único que Pablo hace aquí es copiar una organización del sistema, propia del mundo semítico. El poder pertenece a la divinidad y el hombre de por sí sólo tiene la *exousia* que le es concedida con vistas a que actúe conforme a lo que la divinidad aguarda de él; si no lo hace, corre a su pérdida. En el ámbito judío, existe incluso una clase de ángeles encargados de observar el uso que el hombre hace de la *exousia* que le ha sido atribuida. Motivo por el cual el fin de la autoridad es «el bien» (Rom., XIII, 4); basta por consiguiente, hacer el bien para no tener nada que temer de las autoridades. Ahora bien, esta representación ha tenido el peso que todos sabemos en toda la historia del cristianismo. Sin necesidad de llegar hasta la época de Lutero o al período contemporáneo, basta comprobar que todos los Padres de la Iglesia y todos los mártires, en el momento más álgido de las persecuciones, se han conformado con ese principio de un sí al Estado[53] . Cuando el rechazo de reconocer el carácter divino del emperador hubiera debido provocar decir no al Estado, los cristianos no cesaron de ver en la autoridad del Estado, encarnado en César, una emanación de la autoridad divina. El emperador no es un dios, mas su poder le viene de Dios. Bajo la tiranía de Domiciano, Clemente Romano escribe: «Eres tú, Señor, que les has dado poder y realeza (...) con el fin de que conozcan la gloria y el honor que tú les has brindado, nosotros les somos sumisos y no contradecimos tu voluntad» (*Carta a los Corintios,* 61). En las

53. H. Rahner: *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*. París, 1964, págs. 39-47.

circunstancias más difíciles, puesto que le iba la vida al rehusar la adoración al César, el cristiano no deja de orar *pro salute imperatorum,* consolidando así, por una extraña connivencia, el poder que lo aplasta.

La instrucción sobre el trabajo. El cristianismo se vio confrontado bajo el imperio a una sociedad esclavista radicalmente distinta de la que lo vio e hizo nacer. Cuando Pablo declara: «No hay más ni esclavo, ni hombre libre», está claro que no anuncia la abolición de la esclavitud *en el mundo romano* sino el reconocimiento, *en la comunidad cristiana,* de un nuevo tipo de relaciones entre miembros de condiciones sociales diferentes, que están todos reconciliados con Dios. La incitación a la acción sólo se ejerce en los estrechos límites de los cristianos que están bautizados. Si se produce una conmoción, —y hay razones para admitir que esto es una—, ésta no afecta al orden del Estado esclavista.

Hay un caso preciso en el que Pablo aún va más lejos y, para incitar a los cristianos al trabajo, se basa en una representación apocalíptica de la historia y en una representación de las relaciones entre apóstoles y fieles a la vez, representación calcada en la dialéctica del amo y del esclavo. Ciertos miembros de la comunidad de Tesalónica, en efecto, vivían de modo «desordenado» y abandonaban su trabajo (II Tes., III, 6-12), pensando, sin duda, que la proximidad del fin de los tiempos les liberaba de esta coacción. Según Pablo, esas gentes anticipan una situación final, sin tener en cuenta los momentos intermediarios, descritos en forma de apocalipsis (II Tesa., III). Al descartar toda posibilidad de anticipación, el apóstol ordena a los fieles la vuelta al trabajo y su carta parece una defensa del matenimiento, en la comunidad cristiana, de reparto de funciones sobre el que se basa el sistema de producción.

Pablo insiste, por otra parte, en el derecho que él tiene, en su calidad de apóstol (ése es también el derecho del amo en relación con el esclavo), de no trabajar, derecho que rehúsa a ejercer. Los fieles, en cambio, se comportan como si gozaran de ese derecho, derecho que no tienen (como tampoco lo tiene el esclavo). La renuncia del apóstol a su derecho *teórico* fuerza al fiel a una *práctica* del trabajo. Si el amo trabaja, ¿puede el esclavo no trabajar? Si el derecho del privilegiado se convertía en norma común, sería otro el orden que se instauraría, sería el del Reino. Ahora bien, todavía no ha llegado el momento.

La ideología que aquí se presenta no es por supuesto ajena a la

estructura socio-económica existente, pero al mismo tiempo le aporta nuevas bases. El aparato mitológico en nombre del cual se pide a los fieles que no cuestionen el orden presente forma parte de una representación del mundo y del tiempo típicamente judío (llegada del Impío, reino de la injusticia antes de la victoria final y la vuelta escatológica); mas esta representación viene a consolidar la organización social que regula las relaciones de producción en la sociedad romana. Vemos ahí cómo opera una ideología del trabajo que perdurará como incitación a la acción a través de toda la historia de Occidente.

Otros ejemplos, todos ellos tan importantes, iban a confirmar la importancia de las repercusiones ideológicas en el comportamiento, en particular político, de los cristianos. Cabe mencionar en particular la representación cristiana del Mesías, en los textos paulinos y jonanistas en particular, que hace de él un ser celeste, hijo de Dios, encarnado en Jesús quien, con su muerte, realiza el sacrificio definitivo y reconcilia a los hombres y al mundo con la divinidad. Esta representación excluye toda posibilidad de acuerdo con la concepción judía del Mesías y provocó cuando se produjo la segunda guerra judía (132-135), opciones políticas irreductiblemente antagónicas. Las comunidades cristianas diseminadas en el imperio romano se desinteresaban de las esperanzas en una cualquiera realización histórica del mesianismo judío y de las perspectivas de liberación nacional, que de nuevo se presentaban al pueblo de Israel en la víspera de la guerra de 132-135. En particular los cristianos no reconocían en Bar Kochba el Mesías que saludaba Rabbi Aqiba. Justino subraya en estos términos las implicaciones políticas de esas divergencias entre mesianismo judío y cristiano: «En la última guerra de Judea, Bar Kochba, el jefe de la rebelión, imponía a los cristianos, y sólo a los cristianos, el último de los suplicios si no renegaban y no blasfemaban de Jesucristo» (*Primera Apología, 31*).

Sin embargo, la representación cristiana del Mesías, coherente en sí misma, no podía de repente ser arrojada de la Biblia judía. Ya a partir de las epístolas paulinas (antes del 65) y el libro de los *Hechos* (antes del 90), los autores cristianos utilizan los textos judíos de forma polémica contra las representaciones judías. Al realizar una elección de entre esos textos, reagrupando los textos favorables en florilegios, creando un canon en el canon, utilizando las versiones griegas más bien que el texto hebraico, practicando una relectura que fuerza al interlocutor judío a rehusar ese campo

de discusión o si lo acepta verse convencido de su error, la polémica cristiana progresivamente ha puesto en pie una representación ideológica del judaísmo cuyas consecuencias en el comportamiento inmediato y ulterior de los cristianos han sido las que conocemos. Progresivamente elaborada, esta estructuración ideológica deviene claramente perceptible en el siglo II, en particular en la obra de Justino.

Así, las instrucciones paulinas sobre la autoridad y el trabajo, la representación del Mesías son algunos de los temas ideológicos que han contribuido sobremanera a moldear las prácticas sociales y políticas de las comunidades cristianas.

La historia de las ideologías judías y cristianas, requiere por tanto, instrumentos de análisis muy diversos. Tiene que estar atenta a las ventajas de la semiótica textual y al análisis del discurso; tiene que seguir la búsqueda de esas nuevas disciplinas cuyos resultados y útiles se ven constantemente puestos en cuestión por nuevos ahondamientos teóricos. Las conclusiones de la historia económica, y los análisis sociológicos le son igualmente indispensables. Como a la historia no le basta con la sola información escrita, tiene que tener en cuenta muy mucho los datos de la arqueología, ciencia también ella en plena transformación.

Por otra parte, la historia de las ideologías necesariamente tiene que trabajar en un campo muy vasto, ya que puede ser llevada a amparar sistemas de representaciones propios a formaciones económicas y sociales alejadas en el tiempo y en el espacio, pero, sobre todo, porque no hay historia de las ideologías nada más que de larga duración.

Preocupados por la claridad, hemos expuesto una presentación en dos fases de la historia de las ideologías judías y cristianas: determinación de los sistemas de valores por las estructuras económicas y sociales y la acción a la postre de las primeras sobre las segundas. En las distintas ilustraciones, se han destacado las oposiciones agudas y los conflictos netamente señalados. Una presentación así tiene algo de estático, incluso dogmático, que no deja de hacerle poco caso al carácter complejo y cambiante de lo real. Todo eso habría que ponerlo en movimiento; situar con más precisión los sistemas de pensamiento en la realidad y la diversidad social: así, durante los acontecimientos del 70, los sacerdotes saduceos no abrazan todos unánimente la causa y los intereses de los notables: un sentimiento muy vivaz de la identidad nacional

incitaba a algunos de ellos a ponerse al lado de los zelotes; la actitud de Josefo no es en modo alguno representativa de la del conjunto de los fariseos: lo propio ocurre con el comportamiento de un Rabbi Aqiba, durante la segunda guerra judía, partidario irreductible de la insurrección y reconociendo en Simón Bar Kochba el Mesías, se identifica con una corriente de oposición farisea al imperio. Antes del 70, el conflicto que opone el judaísmo ortodoxo a la comunidad cristiana de Jerusalén se presenta como un conflicto de naturaleza ideológica; mas ¿de qué antagonismo social es expresión? Sin embargo, a mediados del siglo I, en una época en la que las comunidades cristianas no son más todavía que una corriente entre otras del judaísmo heterodoxo, sería erróneo oponer en bloque la ideología judía y la ideología cristiana.

También habría que analizar las instituciones —Templo o Sanedrín, sinagogas o «centros de estudio», familias u organizaciones comunitarias— que han contribuido a la reproducción de ciertas actitudes mentales, a su difusión de arriba a abajo en la jerarquía social, independientemente de las selecciones de clases que en modo alguno son impermeables.

Esbozar las grandes pautas de una historia de las ideologías judías y cristianas sería por consiguiente, una empresa prematura. Aquí, sólo era posible abocetar una problemática, sentar las bases de un cuestionario. Los ejemplos desarrollados para ilustrar este o aquél aspecto de la investigación no tienen tanto la pretensión de llegar a conclusiones indiscutibles como exponer una forma de planteo. Ya que la historia de las ideologías así definida, para ese campo particular del mundo antiguo aún más que para otros, es una historia que se está haciendo.

BIBLIOGRAFIA

I. Sobre el antiguo Israel:

Baron, S.W.: *Histoire d'Israel. Vie sociale et religieuse,* I-II, París, 1956-1957.

Jacob, E.: *L'ancien Testament,* París, 1967, Que sais-je? N.º 1280.

Rad, G. von: *Théologie de l'Ancien Testament,* I-II, Ginebra, 1971-1972. Edición castellana *Teología del Antiguo Testamento* I-II en Sígueme. Salamanca, 1972 (N. del T.).

Vaux, R. d: *Les Institutions de l'Ancien Testament,* I-II, 2.ª ed., París, 1961-1967. En castellano Herder. *Las Instituciones del Antiguo Testamento* I-II, Barcelona, 2.ª edición, 1976. (N. del T.).
Weber, Max: *Le Judaïsme antique,* París, 1970.
La traducción francesa más reciente de los textos bíblicos es la Traducción Ecuménica de la Biblia (edición íntegra), *Antiguo Testamento,* París, 1975; *Nuevo Testamento,* París, 1972.

II. Sobre el Judaísmo en la época helenística y romana:
Hengel, M.: *Judaism and Hellenism; Studies in their Encounter: in Palestine during the Early Hellenistic Period,* 2.ª ed., Tubinga, 1973.
Jeremias, J.: *Jérusalem au temps de Jésus; recherches d'histoire économique et sociale pour la période néo-testamentaire,* París, 1967.
Moore, G.F.: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era; The Age of Tannaim,* I-III, Cambridge, 1937.
Tcherikover, V.A.; Fuks, A.; Stern, M.: *Corpus Papyrorum Judaicarum,* I-III, Cambridge Massachusetts, 1957-1964.
En la colección llamada *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie,* publicada bajo la dirección de R. Arnaldez, J. Pouilloux y Cl. Mondésert, París, en 36 volúmenes, a partir de 1961, se encuentra el texto griego de los tratados de Filón, acompañado de una traducción francesa anotada y una introducción.

Como introducción a Flavio Josefo se podrá leer:
Vidal-Naquet, P.: *Flavius Joséphe ou du bon usage de la trahison,* prefacio a *La Guerra de los Judíos,* traducido del griego por P. Savinel, París, 1977.

Para el texto griego y la traducción inglesa de la obra de Flavio Josefo:
Tahckeray, H. St. J.; Marcus, R.; Feldman, L.H.: *Josephus,* I-IX, Loeb Classical Library, 1926-1965.

Texto griego y traducción francesa:
Pelletier, A.: *Flavius Josèphe, Autobiographie,* París, 1959, Collection des Universités de France «Guillaume Budé».
—*Josèphe, Guerre des Juifs,* Libro I, París, 1975, Collection des Universités de France «Guillaume Budé».

Traducción francesa únicamente:
Oeuvres complètes de Flavius Josèphe trraducidas al francés bajo la dirección de Reinach, Th., I-VIII, París, 1900-1932.

Sobre los manuscritos de Qumran:
Dupont-Sommer, A.: *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* 3.ª ed., París, 1968.

Sobre la literatura apocalíptica:
Charles, R.H.: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English,* I-II, Oxford, 1913.
Denis, A.M.: *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament,* Leyde, 1970.

O más recientemente en traducción alemana, bajo la dirección de:
Kümmel, W.G.: *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit,* Gütersloh, desde 1973.

Texto y traducción francesa anotado de la Michna:
Gugenheim, E.: *La Michna,* texto hebreo con puntualización y vocalización traducido por los miembros del Rabinato francés, desde 1968.

2

LA IDEOLOGIA DEL ISLAM

por Mohammed-Allal Sinaceur

De un solo texto y de una palabra única, el Corán*, surgido en una Arabia ignorante y pagana, nace el Islam, sumisión a Alá, Dios único del cual todo es señal y símbolo. En este mensaje único, en esta revelación, restitución de una verdad primitiva y perenne, pero desviada o alterada, el llamado mundo musulmán, desde sus comienzos hasta su actualidad, halla la referencia que le une, pese a las divergencias y a los cismas. De suerte que a nivel de este texto, fijo desde el origen, *casi* sin variación, se juega la adhesión al Islam y se conforma la perspectiva que inicia; su aceptación es el signo de pertenencia a la comunidad religiosa de la cual esta palabra inmediata, Alá, palabra dictada a su apóstol Mahoma, revela la base piadosa. Por tanto, de este texto el Islam ha sacado el enjambre de conceptos constantes e invariantes en

* Hay varias ediciones en castellano. Véase, por ejemplo, *El Korán*. Aguilar. Madrid, 1973 (N. del T.).

la multiplicidad de sus expresiones y en él ha encontrado la fuerza impulsora y el arranque excepcional que lo ha convertido en poderío de vocación mundial.

Pero ¿acaso no es la unidad real nada más que un signo exterior? Reducir todo el Islam a un arsenal de nociones y de imágenes vehiculadas por el libro del que se reclama, puede tal vez ser nada más que una idea, extensible y vaga, que sólo describe la línea de la muralla exterior y puede diferenciar sin esfuerzos, sin preocupación por los círculos y los centros interiores, la identidad de un mundo, en la mirada que lo hace ser otro y distinto de sí. Espejismo de una cartografía muy actual en el que se conjura, por idealización y distanciación, la complejidad sin límites de los múltiples hogares del Islam histórico y del Islam moderno. Claro que el Islam es la aceptación del Corán antes de la imitación del Profeta; mas estas palabras corren el riesgo de quedarse vacías si no se precisa que designan un tema, vasto e indefinido, interior en la marcha del Islam considerado, no como aceptación actual y puntual o coacción caduca que se perpetúa en la memoria cultural, sino para el fiel, como la disposición esencial de adentrarse en una vía que está ya trazada, con el fin de abrirse su propio camino en el mundo que le concierne. No es el Islam la seguridad de la aceptación sino el riesgo y los peligros de la interrogación, de la búsqueda y del debate, de la explicación continua. No es el Corán el acceso a Dios, ni el tratado de su conocimiento. Tampoco es una teología, sino una *teomnemia.* Una fuente de preceptos para la acción, un recurso para el consuelo del alma. Un texto que es un código, pero «descendido» *progresivamente:* «Lo hemos fragmentado para que tú prediques a los hombres, discontinuamente, y lo hemos hecho descender de forma repetida.» Reiteración, por el propio texto, del sentido de la duración de la Revelación, de la necesidad para este dictado sobrenatural de extenderse sobre una doble década de acción y de predicación, a fin de que se cumpla el destino del Islam, su vocación de ser también la incursión continua de lo primordial y de lo metaempírico en la historia. De ser, entado en lo temporal, un poderío, un código supranacional de vocación universal.

Más allá, por consiguiente, del indicador más externo, propio para sentar inventarios objetivos, rúbricas rodeadas de estadísticas, en donde se asegura una mirada suprema, a través de su propia división interna, de la unidad de los cismas de un mundo abigarrado, que se extiende en el espacio inmenso que separa

Africa de Malasia, hemos de considerar al Corán como *una* senda hacia el vínculo indisoluble que constituye la Revelación. Esta senda se halla casi intransitable por las representaciones que suscitan los fervores iconoclastas de aquéllos que, mediante el Islam, se tranquilizan sobre su valor y su superioridad; o por los ardores amistosos de aquéllos que, en el Islam, encuentran un semblante de ser del cual otro semblante es el garante o el nervio; o, del lado mulsulmán, por las preocupaciones de la apología modernizada, solicitada por el asalto industrial y las exigencias de la emancipación de los hombres como de las mujeres de las formas del trabajo, de la relación con el mundo y del sentido de la vida; o, por último, por las tímidas adaptaciones de una doctrina concebida para estar por encima de las clases y de las razas, y forzada a llevar hoy una existencia nacional, en donde el Islam pensado se diferencia de la vida de las masas. Tantas certidumbres, envueltas en la retórica de la neutralidad, no pueden ocultar el hecho de que ninguna palabra, a menos de engañarse, en modo alguno podría ser equitativa para todos los aspectos del Islam, ni menos ocultar con una sombra inevitable alguna claridad inaccesible a su luz. Motivo por el cual tendremos en consideración, no ya la expansión y la evolución de una «ideología», ni sus lineamientos, lo que no de deja de comportar una interpretación y una arbitrariedad, sino el sistema de ideas primitivas que, por el Corán, primer texto árabe en prosa de esta importancia, y por eso un acontecimiento, ha permitido la creación de una comunidad, una especie de nación a la cual él ha dado lo que la ha fijado y guiado a través de sus lejanos desatinos y sus nuevas intrigas. Y la posibilidad de ser el portador de un mensaje universal.

Emergencia del ideal comunitario

Así, único enunciado del Corán inicial, se sitúa la intención original de una crítica social, en sus aspectos múltiples y matizados. Enunciado que si bien se va afirmando y precisando a través de las nociones más familiares, no deja por ello de revelar las orientaciones de fuerza de una acción, los lineamientos de un pensamiento que se hunde en la cúspide de un mundo y de una ciudad conminados a confesar, uno su incapacidad, la otra su iniquidad. De ahí la incesante denuncia de la servidumbre, la

presunción de los jefes y su ingratitud. Y la voluntad de desafiar imperios declinantes en donde se fomentaba, en el mismo corazón de la Meca, la lucha de los clanes y se avivaba el engaño de los armadores de caravanas florecientes de riquezas codiciadas, armadores que detentaban los privilegios irreflexivos, abusivos e insultantes para La Meca cuyo comercio se beneficiaba de la atracción religiosa sobre el conjunto de Arabia y de la habilidad política para dominar, a expensas de las tribus del sur, las rutas del comercio. En este imperio de la finanza, recordarle al hombre su esencia de criatura, era menos dotarle de una «visión del mundo» o invitarle a sentirse satisfecho con la moral del mando y la moral de la persona, que prepararle para realizar el trayecto que, de la ética, le lleva a su propia finalidad, de esencia comunitaria o política. Borrar en el hombre el olvido de la soberanía universal de la ley transcendente, del orden divino que le supera, era también educarle a concebirse como administrador de los bienes que ese orden le confiere, y como administrador de la coexistencia de los grupos a los cuales él pertenece. Toda esta nueva empresa debía tender a dar crédito a la idea según la cual no hay más remedio para las conmociones que amenazan a la «sociedad», la colectividad que el ideal comunitario que la desborda. Pero es menester legitimar este ideal antes de ver la forma de hacer posible su realización.

El Islam como crítica social

Para legitimarlo, la idea principal estriba en que todo cuanto el hombre amasa y acumula no es de ningún socorro a su desamparo y a su indigencia: reveses de fortuna, el mañana imprevisible, el gusano oculto que roe la riqueza y toda suficiencia, toda independencia ilusoria. Ya que «todo cuanto está sobre la tierra pasará». Que el hombre considere de qué ha sido creado, y verá que todo favor que se le haya concedido no borra en modo alguno la salpicadura de su origen íntimo, ni anula la amenaza del «supremo malestar» y la inminencia del «abismo». Así se impone la cuestión ética fundamental, que va a marcar con un sello innovador no solamente a la religión, sino lo que constituye su propia base, la «religiosidad de lo religioso». El Islam despoja a los hombres de su autoridad sobre sus propios bienes, ya que los bienes a nadie pertenecen. De los bienes que el hombre goza, una

parte le corresponde al mendigo y al mísero, a los que es menester respetar; al huérfano, al que hay que honrar, ya que en el orden divino «nadie tendrá una influencia a favor de otro». Anulación del valor social añadido, y promoción del «otro» de la persona humana que, por sí misma y sin consideración de parentesco o de clan, tiene un valor inminente. Lo que podía haber llevado, con la denuncia de los vicios, de los pecados, y de los crímenes, de la violencia social inherente a las riquezas, riquezas que se ocultan tras de una inocencia de ostentación, a satisfacerse con los consuelos del Más Allá y con el embriagador descubrimiento de los tesoros del valor íntimo, del fervor inefable del alma singular. Pues no. Hay otra vía que conduce a la vida inter-humana y no hacia las voluptuosidades interiores; vía garantizada por una vocación, que se convierte en estructura legal del Islam, en donde la ley cobra el significado religioso esencial que el dogma no alcanza y en donde la mística pura siempre se revela impregnada de heterodoxia evidente. Nada mejor para ilustrar esta vía como el *tazakki*, purificación y rectitud, que se realiza en la *zakāt*, limosna legal, deber de la fortuna hacia los menos afortunados, siendo los derechos de éstos garantizados por la comunidad, ya que el rico no es más que el depositario momentáneo del bien social, por tanto, más bien administrador que propietario, y administrador que el día del juicio final tendrá que rendir cuentas de su gestión.

Fuente del poder político

Despojados así los ricos del poder absoluto sobre los bienes, el Islam se ha orientado visiblemente hacia una vocación distributiva limitada, hacia la necesidad de una organización de la vida colectiva. La ética abre la puerta a un conocimiento social. Mas el ideal que ésta implica no puede verse nada más promocionado que si éste se reclama de un orden que desune a los clanes, unidos por vínculos de parentesco o riqueza, del poder político al que pretenden por su poderío monetario. La ética de la generosidad, en ruptura tan total con las costumbres de la tribu, preparaba ya para ello, indicando que no hay pretexto válido contra el deber social, y señalando su prioridad en la crítica de acaparamiento y de la dilapidación, de la avaricia y de la codicia. Todo lo cual, que podía perfectamente haber constituido un conjunto de ideas, se ha

convertido en una política. Y ello no ha sido debido a un conflicto violento, soterrado primero, y que luego estalló tras la amenaza que hicieron pesar la firmeza y la solidaridad de los primeros conversos, parientes próximos de Mahoma, aristócratas aislados, jóvenes con las esperanzas puestas en el futuro, presas de originalidad y manifestando un desprecio por los débiles de todo tipo, movidos por un impulso imperceptible, y que exigían una ruptura con el orden pasado. Y ello no por ese conflicto ni directamente bajo su influencia. Sino en virtud de lo que el ideal comunitario implicaba. Ello era así si uno no se encerraba en una ética exclusivamente volcada hacia la propia conciencia, la convicción y la contemplación, ideal comunitario que implicaba por consiguiente, una *alternativa* política; quedará sellada una nueva identidad política en la voluntad de una *dirección* política, de un monopolio del poder que garantice la continuidad de la experiencia islámica. Así, creer en Dios, *aslama*, gana la adhesión al concepto de una transcendencia inaccesible a lo particular, universal y necesario, funda y legitima todo poder. Reconocerlo, implica estar de acuerdo en que ninguna deidad local no podía sustraerse a ello; con lo cual se quebraba la base idólatra y la independencia de las tribus. El Islam significa «sumisión total a Dios»; ningún poder por consiguiente puede legitimarse nada más que por la fe en él. Esta fe, con la cual los doctores de la ley tanto gustan de engalanar su cienca, explica la primacía de la ética sobre la política, la prioridad del proyecto comunitario y el propósito que alienta en las formas de su encarnación y en su organización, y justifica la teoría del poder como tal, puesto que el verdadero poder reside en Dios. Componente de la predicación en sus comienzos, este concepto se ha mantenido en el Islam a lo largo de los siglos. La tradición cuenta que Otba, habiéndole, en nombre de los otros jefes Qurayšies, propuesto riquezas, si esto era lo que deseaba, y todos los honores si nada más aspiraba a ser un Sayīd, Mahoma, tras haber recitado los versículos del Corán: «*Ha Mim*. He aquí lo que revela El Clemente, El Misericordioso: un libro cuyos distintos versículos forman un Corán árabe, para los hombres que son inteligentes; un Corán que contiene promesas y esperanzas; mas del cual la mayoría se aleja, no quiere entenderlo...», le invitó a elegir el partido de su gusto o, como diríamos, a tomar sus responsabilidades. Tras lo cual Otba explicó a los suyos que si el Profeta triunfaba, su poderío se tornaría suyo y daría gloria a toda la tribu. La renuncia de

Mahoma a la codicia, a la ambición, la defensa encarnizada contra los pareceres que lo presentaban como a un poeta o un loco, al anular el efecto de las mayores ofensas nada más se explican que por una especie de claridad política implícita y secreta, alumbrada por una voluntad absoluta de poder, como lo pone de manifiesto la opinión que se le atribuye en respuesta a la pregunta de otro Quraysī: «Si te seguimos y que Alá te dé la victoria sobre los enemigos, ¿opinas que debemos sucederte en el poder? —La autoridad depende de Alá, y Alá la pone donde él quiere». He aquí algo que va en contra de todos los recursos del pasado árabe, tribal y mercantil, algo que subordina la actividad de Mahoma, en sus obligaciones de hombre y sus deberes de advertidor, de Alá, pero que al mismo tiempo le asegura un poder que los árabes sólo concedían a las costumbres, costumbres que ocultan lo que es conocido y lo que es previsto, que esconden la tradición y las costumbres santificadas por las usanzas de los antepasados. Así, Mahoma permaneció insensible a las negociaciones, inflexible, todo él proyectado a sus fines y tanto más, por cuanto en su calidad de simple advertidor compartía el criterio según el cual la actividad política no está en manos de ninguna familia, de ninguna tribu, de ninguna ciudad y de modo natural no pertenece a nadie. Metrópoli y clan quedan así despojados de toda pretensión de dominio de unos sobre otros, y, mediante una operación intelectual inesperada, detectan en el poder, incluso cuando lo codician y que éste no deja de expresar más, las aspiraciones más temporales, fines eminentemente teologales.

Significación de la unicidad divina y universalidad del mensaje

Mas con toda evidencia, el ideal comunitario se armoniza con otras ideas. Es un ideal que busca, que está preocupado por la unidad y la exigencia de la unificación, lo que revela un sentido en el pensar y en el actuar libre de la espera y de la resignación. La situación educaba a la inteligencia; había que reducir toda barrera, a través de las oposiciones desdichadas y felices, para que se afirme una ideología acorde con una estrategia, y con el advenimiento de un imposible. Algo más, por consiguiente, que un pensamiento puramente visionario: un pensamiento comprometido en los debates, que expresa, en esos intercambios y las variaciones que éstos presuponen, la presencia de una vida que lleva a una presencia natural, vida indiscutida en el campo árabe y en el espacio político de aquellos tiempos. Ni la esperanza mesiánica, ni la idea de Cristo como Modelo o como Gracia en modo alguno podían sugerir la acción tan específica del primer Islam. Irresistiblemente se verificaban, pronto harto eficaces, la imagen de una sociedad y la idea de un poder hostiles, tanto a las costumbres sociales como a las barreras elevadas por el clan o la fortuna. Ahora bien, el concepto del *Tawhīd* expresa ahí sus pretensiones por el biés de visiones religiosas. Ella es la que funda el programa de cambio, así como el poderoso movimiento comunitario. Ella es la que preside al empuje unitario, ininterrumpido y cada vez más preciso, que convierte a la reforma del mundo en un concepto de interés divino, liberando el futuro que obstaculiza la ciudad impía que es ciudad inicua. La transcendencia absoluta de Dios combate, en verdad, la ceguera de los hombres por sus propios fetiches, denuncia los privilegios caducos, y recuerda el dominio exclusivo de Dios. Mas todos esos aspectos, que rebosan virtualidades solidarias, desde el rechazo a ser y de poder a los ídolos, hasta en el monoteísmo estricto de la predicación final, nada más hacen que definir, en el lugar de su experiencia, una identidad política. Para Arabia es el don milagroso de su individuación, la base de su respuesta a las de las potencias; el resultado de los intentos otorga por fin los empujes políticos, empujes nacidos en la lógica de los negocios, en las lecciones de lo real. La unicidad de Alá, divinidad primero de la familia Hakim, alumbra la ambición unitaria y erige, por su simplicidad que hace su fuerza, una dicotomía que permite zanjar entre la *religión* y lo que ella no es, entre el amigo y el enemigo, el que se somete a Dios y el que no se somete.

De un lado, monoteísmo que es búsqueda de un saber de Dios y afirmación de su poder, el Islam no puede, por su lógica interna, admitir ninguna confusión sobre la unidad de la esencia, de atributo y de nombres que hace de Alá, el señor de los seres y de las cosas, una realidad más allá de la analogía, del icono y de la representación, más allá de toda mediación, de toda comunión y de toda intercesión. Del otro lado, mensaje universal, el Islam está destinado a una transmisión sin exclusiva, consagrado a difundirse en todas las naciones, y por tanto no duda en legitimar el concepto «misionario» de un modo que no puede ser más diáfano, puesto que «acaso aquél a quien se le transmite una enseñanza la

entiende mejor que aquél que la ha oído»; puede darse el caso que un discípulo situado lejos en el tiempo o en el espacio sea mejor que un testimonio contemporáneo. De ahí el concepto de Dios en el que ciertos hombres han visto «una simplicidad salvaje» como «calcinada por una fe desnuda», circunscrita en una dialéctica rigurosa entre las nociones de unidad y de universalidad, proclamada por la necesidad, para todo ser que se reconoce en otra voluntad que no sea la suya como sujeto y como criatura, el someterse a un poder que, al dirigirse a todos y al no ser nadie, imponiéndose al universo y abriéndose al futuro, funda a la vez el poder y la subversión. Ya que si el judaísmo ha sido apartado, es por haberse cerrado a la universalidad, y si se evita al cristianismo, es por haberse encerrado en lo espiritual y la interioridad; asimismo, ha sido como protección y morada de los particularismos de todo género que se han derribado los ídolos: el objetivo de una *'Umma* quiere la anulación de las deidades locales y de las fuerzas centrífugas, la erradicación de las fuentes de la ambivalencia y de la contradicción. El ideal orgánico prefigurado en La Meca y realizado en Medina ha proseguido su camino con la historia, merced a ideas movilizadoras enraizadas en la historia.

Transcendencia y repetición histórica

El Islam se ha presentado, en efecto, como la restauración de una fe antigua, rectificación del mensaje *islámico* de Abraham corrompido por la ignorancia, conmemoración y restablecimiento de los mensajes ya descendidos del cielo, hechos y acontecimientos de una historia de la cual el incrédulo y el impío no cesan de confundir las huellas y anular la memoria. Tales vocaciones que Dios suscita y renueva son los puntos sobresalientes de un devenir irrecusable y que confunde a aquellos pueblos que han permanecido sordos a las advertencias de los advertidores, castigados por no haber creído y por haber elegido la perdición, como de ello dan testimonio más de una ciudad de paso o de comercio inmoral. La amenaza coránica evoca a menudo, con la fuerza del acento con que describe el ocaso de pueblos memorables, pueblos definitivamente derrotados por la debilidad con la que se han dejado arrastrar en la pendiente de la vanidad y sus réplicas, el juicio último y restitutivo que ya en la historia conduce a la ciudad de decadencia en decadencia hasta el silencio irremediable. Desastres

y catástrofes, repentinas y cíclicas, animadas de imágenes escatológicas, no solamente dicen que en el momento propicio Dios destruye el mal y la ruina, sino que indica el fin de los tiempos en el tiempo, como una presencia de eternidad en los múltiples fines premonitorios. La idea santificadora que no debe encubrir lo eficaz de la religión enraizada en Arabia, del Islam tal como es en la práctica sin edad que desde Abraham no deja de alumbrar el mundo que le ignora y que tiene que descubrirla para encontrar lo que le orienta y guía, lo salva de los desgarros y los cismas, le da un principio de progreso, establece la iniciativa social y en ella justifica la dirección sacral. Entonces se produce, que según esos principios, el tiempo, parábola de la intervención de Dios en el espacio de los hombres no es irreversible al ser así dependiente, pendiente de los decretos recurrentes, de las revisiones, recapitulaciones y repeticiones, de las incesantes subidas «por encima del tiempo», motivadas por las revelaciones del mismo y antiguo mensaje, de Adán a Mahoma, y por la tarea de recuperación y de reforma, por misiones de restablecimiento y de verdad, de las cuales Ibn Jaldūn ha dado de ello la teoría estableciendo las condiciones y los criterios. La llamada que proviene de una piedad sincera, siempre es oída: nadie lo pone en duda «si es musulmán y tiene una visión interior». Mas nadie duda nunca de ello, ya que la audibilidad del mensaje se basa en una «potencia» que es propia a todos los hombres. Ella es manifestación en el tiempo de la respuesta intemporal de los hombres a la cuestión de Dios: tomando, en efecto, a los hijos de Adán, y tomándose a sí mismo como testigos: «¿No soy yo vuestro Señor?, han testificado y reconocido así al Islam mediante un pacto primordial como monismo testimonial. Es ese pacto el que atestigua, en cambio, la disposición innata, la *fitra,* dondo de luz bautismal y espera inquebrantable de un libro o de un lenguaje.

Esta historia de repeticiones nunca historiza la eternidad. Ella no concilia los términos contradictorios de la eternidad y del tiempo. La eternidad interviene en la historia que lleva sus marcas, mas le es exterior. Marcas de la eternidad en el tiempo, las huellas que perduran, exaltan, en su ausencia misma, la vía de dios; y la disposición de los hombres a someterse a los principios de un orden que es justicia, intentando promoverla. De suerte, que la caída de la luz sobre los árabes, debía otorgar una doble sujeción y un doble incentivo, un arraigo en la historia ideológica y en la historia política y social. Por su eficacia, la revelación

respetaba así el curso normal de las cosas. Esta se hizo intérprete de la historia real y de sus proyectos efectivos. Ella se identificó con los signos de un pasado y con sus fastos, símbolos surgidos en los confines de los deseos y de las realidades y cuyo poder, seguro de lo que parece anunciar, es atestiguado entre lo que se ofrece como vestigio que se observa, o premisa que se descubre. De un lado, desde un punto de vista ideológico, el Islam se da una tradición cuya huella visible es la creencia de los *hanifs* que la nueva fe libera en su verdad plena: vuelta a la religión de Abraham, iconolasta, iniciador de la unicidad, edificador del templo devenido el horizonte de los horizontes árabes, para encontrarse en la encrucijada de las posibilidades que toman una base en campo espiritual. Abraham hijo de Azer, que ha desafiado a Nemrod, rey de Babilonia, toma la ruta del exilio con su esposa Sara y va a Siria, Palestina y Egipto, en donde el faraón le hace obsequio a Sara de una joven esclava llamada Agar; y Agar que se ofrece a Abraham, da a luz a Ismael. Pero Abraham, que protege los celos de Sara, e instruido por una revelación celeste conduce a Ismael y a su madre en un lugar en el que fue desde entonces, edificada La Meca. La alianza con los autóctonos, Djorhom y Catura, trajo los hijos que han perpetuado a su raza, en la morada del tempo edificado por Abraham e Ismael sobre un modelo del que muchos teólogos dicen que ha sido concebido en el Cielo, incluso antes de la creación de Adán, y que fue realizado, según el Corán y según las creencias anteriores, por aquéllos que convirtieron un lugar de exilio en tierra de alianza y de asilo; por Abraham y su hijo, como da de ello materialmente testimonio el «piedestal» (*Magām 'Ibrahim*) con la huella del pie del patriarca. Terminado el templo, Abraham hace resonar la obligación islámica universal: «¡Oh, pueblos! acudid a la casa de vuestro Dios». Hechos multivalentes y multisignificantes, que unen mediante un pacto inextricable lo imaginario y lo real y, por supuesto, Arabia a la realización de aquéllo que la une y la dota de una identidad que encarna, más allá de ella, los objetivos de un universo mucho más extenso.

Esta referencia al pasado da así legitimidad a un orden que se anuncia, al que le confiere una relación transcendental en la concepción general y la cuestión metatemporal planteada a Adán, mas también una relación ideológica que une, en la historia, Arabia al Universo de los profetas y al profeta a una genealogía santa, hostil a la idolatría. La idea de repetición domina, en la

que se implica un modelo que no pertenece solamente al orden de las ensoñaciones, de lo primordial, sino que es repetición de una historia efectiva, contrariada, como colgando por un tiempo, y que ha vuelto en la escena del presente para salvar La Meca a la que sólo le queda por elegir entre disolución y anarquía o revisión de sus fundamentos políticos y sociales, retorno al designio de Hākim, artesano de su poderío y de su fortuna.

Antes del Islam, La Meca ya desempeñaba un papel nacional. El recinto sagrado y el sistema de los meses prohibidos hacían posible el comercio y la seguridad, haciendo a menudo coincidir ruta comercial y ruta religiosa, mercados y peregrinación. Mas la revolución esencial, en esta indistinción primitiva entre lo religioso y lo comercial, es el *devenir internacional de un comercio local.* Decaimiento de los imperios vecinos, fallos de sus protegidos, afectados en sus reveses y su fatuidad, tal fue el vacío; y La Meca, en la encrucijada providencial de rutas concordantes, saca la lección de esa debilidad, pone en movimiento su experiencia y el potencial que da los excedentes exportables. Hākim, bisabuelo del Profeta, armador de caravanas y fundador de las expediciones comerciales, de verano para Siria, para el Yemen en invierno, negocia directamente los acuerdos que consagran el fortalecimiento económico de La Meca y su hegemonía en la región, en donde vuelta la seguridad, beneficia a nuevas fuerzas. Así estallan los límites impuestos a una prosperidad, y se preparó la transgresión de una esfera de actividad limitada por los intermediarios sometidos a los abisinios, a los sasánidas, y a los bizantinos.

La extensión de la actividad comercial y la aparición de un dinamismo internacional exigían, sin embargo, la solución del problema interno; era preciso imaginar fórmulas de concertación y de alianza, variadas y adaptadas, que pudieran dar una seguridad a un negocio sin riesgos. El concepto de «comunidad», con su impacto real y su aureola sobredeterminada, nació de los esfuerzos concordantes, sino unitarios, de Hākim «el desmigador», el que hace migas con el pan para socorrer a los ciudadanos hambrientos y compatriotas pobres. Las alianzas que consagran los pactos de seguridad, *ilaf,* u otras formas de cooperación, crearon como una especie de *commonwealth* en donde la prosperidad de los ricos tenía «repercusiones» sobre los menos ricos. ¡Situación efímera, como cabe suponer! La lógica de los intereses pronto iba a volver sordas las almas a todo impulso de generosidad o de solidaridad, de modo que el sistema de seguridad

mediante las alianzas perdió su significación inicial. Unas alianzas limitadas, llamadas *hilf,* aseguran ahora a los ricos el monopolio del comercio y el monopolio de sus frutos. Por ello, Mahoma, al principio, actuó con dulzura, con prudencia en la medida de lo poco que él era y del mal a curar. Imperaba en La Meca un gran principio de violencia: era preciso, para triunfar, para repetir favorablemente la historia a través de las dificultades correctamente detectadas, sentar algo como una soberanía: exteriormente sobre la punta de las lanzas, interiormente sobre una base religiosa, bajo consentimiento. Es esta doble tarea la que el Profeta realizó.

Ahí se encuentran las ideas esenciales del Islam. Ahí se encuentra la voluntad consensual del Estado. Y ahí se encuentra también la obra realizada en Medina, por una constitución que instituye a «los musulmanes... en un solo y mismo cuerpo de nación» y por una acción en la que el Estado aparece con una policía, un ejército, una ideología orgánica y, pese a lo que se diga, sumamente flexible, abierta a las oportunidades, que erige al Profeta en juez y árbitro de «toda contestación que pudiera manifestarse en el futuro entre aquéllos que aceptan la carta presente», entre musulmanes. Así, en el corazón de la historia efectiva, el Islam, unitario en Arabia, es universalista para su implantación en otros lugares; mas, también se manifiesta como repetición, esta vez santificada y definitiva, de una historia de la cual se empieza a conocer el modelo profano, y a la vez de una revelación antigua, árabe y de vocación humana y mundial. Con todo, la estructura sacral aparece mucho mejor armada para triunfar; ésta pone en pie un orden que, políticamente, rompe totalmente con el pasado, que en lo sucesivo nada más vive de huellas, vestigios, supervivencia, y tradiciones.

BIBLIOGRAFIA

A. *El Corán*

1. Observación preliminar: la fijación del texto coránico tiene toda una historia de la que se encontrará las etapas principales en:

R. Blachère: *Introduction au Coran,* Maisoneuve, París, 1947, I-LIX, 273 p.

2. Las traducciones de que se dispone son, como todas las traducciones: muy poco satisfactorias cuando se trata de una comprensión pormenorizada, exigente o fina. La traducción en lengua europea actualmente más interesante, es a nuestro entender, la del profesor Rudi Paret. Está animada por una curiosidad histórica tan sutil que los contrasentidos que comete surgen de interrogaciones que tienen su sentido. Hay un ejemplo que lo prueba bastante bien: la traducción del versículo 123 del sura IX.

La traducción más corriente, la de Kasimirski, la da así:

«Los creyentes no tienen que ir a la guerra todos a la vez. ¿Por qué no irían más bien un destacamento de cada tribu, al objeto de que instruyéndose en la fe, los unos puedan instruir a su regreso a los ciudadanos, con el fin de que éstos sepan premunirse?»

Es evidente que no se percibe la relación que existe entre ir hacia el enemigo y la enseñanza religiosa que hay que dar a los que no han participado en la guerra. Y sin embargo, en este sentido se da el mismo pasaje en la docta traducción de R. Blachère:

«Los creyentes no tienen por qué lanzarse (en campaña), en su totalidad. ¿Por qué, de cada fracción de entre ellos, no se lanzaría un grupo (en campaña), para instruirse en la religión y advertir a los suyos, cuando (ese grupo) vuelva a ellos? Tal vez éstos estén sobre aviso». La explicación tan elaborada, aumenta la oscuridad de la traducción.

R. Paret ahonda más. Al observar que en el versículo 121 se hace mención a circunstancias particulares, puesto que se dice: «No hay habitantes de Medina ni beduinos que se encuentren a su alrededor, que se mantengan a la retaguardia del Apóstol de Alá, ni que deseen el bien más que de él...», etc.; considera Paret que la comprensión del versículo 122 depende esencialmente de la interpretación de las dos formas verbales *«liyanfirū»* y *«nafara». El* verbo *nafara* huir (pies en polvorosa) (tratándose por ejemplo de un animal que huye) y de ahí, ponerse a caminar, especialmente, por así decirlo, para una *expedición de guerra.* Es en este sentido que aparece *nafara* en los versículos 4, 71, 9, 38, siguientes, y 41, 81. A priori, fácilmente se concibe que tal es el sentido de *nafara* en el versículo en cuestión, sobre todo que en los versículos siguientes (120, siguientes y 123) se refieren también a la guerra (contra los infieles). A ello se opone una dificultad de hecho: en la segunda parte del versículo se expresa el deseo (*laulā...*) según el cual de cada «fracción» un «grupo» debería marchar en expedición, con el fin de que ellos (es decir, seguramente las gentes que

constituyen el tal grupo) se les pueda instruir en religión y a su regreso prevenir a los suyos. Mas, ¿cómo las gentes que pertenecen a un tal grupo, precisamente, se les puede iniciar al conocimiento de la religión (islámica)? Habrá más bien que admitir que aquí no se trata de una salida en campaña, de naturalerza guerrera, sino de una peregrinación pacífica. A partir de esto, hay que admitir, por ejemplo, para comprender el pasaje, hechos tales como:

Hacia el final de la acción de Mahoma en Medina, muy bien ha podido ocurrir que tribus enteras o confederaciones de tribus hayan decidido aceptar el Islam y que todas se hayan puesto en marcha, juntas, con el fin de ir a recoger en la propia Medina las últimas revelaciones, y realizar su conversión. Cabe pensar que Mahoma se haya pronunciado entonces contra una afluencia masiva de nuevos fieles. Y en realidad, pudo perfectamente proponer, en lugar de esto, que sólo pequeñas unidades se dirijan a Medina para volver luego a informar a sus conciudadanos, formarlos en la nueva religión, en resumen, llevar hasta el fin la tarea de iniciación y de conversión.

Rudi Paret entiende perfectamente que si esta explicación que llega a dilucidar la idea de iniciación y de enseñanza a costa de una interpretación particular de la «salida en campaña» (que se convierte en una marcha pacífica) se da por buena, la relación de este versículo en su contexto queda anulada completamente. En efecto, el contexto sólo se refiere a «hostilidades» y a «enemigos»: los fieles que obtuvieron una ventaja sobre el enemigo son alentados y, además, el versículo 123 dice explícitamente: «¡Oh, vosotros que creéis! ¡Sabed que Alá está con los piadosos!»

De lo cual se desprende que los conceptos de enseñanza y de guerra hay que tomarlos en serio en este pasaje. Mas, ¿cómo? Comprendiendo el versículo, según su sentido más inmediato:
sólo ciertas facciones tienen que ir a la guerra, un determinado número de fieles tiene que quedarse para atender las necesidades de la comunidad en la idea de la religión.

En primer lugar, está el sentido natural. El sentido conforme al texto, conforme a la gramática. Luego, hay el sentido que han dado la mayoría de los comentaristas, que a menudo han discutido la otra interpretación, pero que en la mayoría de los casos, no han combinado o confundido las dos lecturas posibles.

Por último, hay otra razón que se opone a la interpretación elaborada con el fin de dar una base histórica verosímil, aunque arbitraria, es decir, una base completamente especulativa. Esta se desprende del contexto, del espacio del versículo. Se trata ahí de «creyentes»: «Los creyentes no tienen porqué lanzarse en su totalidad...» Ello en verdad implica una conversión a Medina para ahondarla e instruirse queda excluida. Por cuyo motivo, al margen de la introducción de R. Blachère, pensamos que para las traducciones del Corán —que han entrado ¡ay!, en un circuito comercial que incrementa el precio en una medida que no guarda una proporción con la cantidad, calidad que es más bien baja, exceptuando el esfuerzo de estilo—; ¡la mejor es todavía la más barata! Por ejemplo la de Kasimirski, en edición del bolsillo en la casa Garnier-Flammarion.

B. El Hadîth

Esta es la segunda fuente textual directa para todo estudio del Islam; ella plantea un problema previo: ella no es accesible a las lenguas europeas. No hay duda: se han estudiado mucho los problemas planteados por la comparación y la transmisión de los criterios del Profeta, mas edición satisfactoria y accesible de las grandes antologías canónicas clásicas, no hay ninguna. La traducción francesa del Bujārī, realizada por Marçais y Hudas (Aṣ-Ṣahīh: *Les traditions islamiques,* trad. Marçais y Hudas, Publications de l'Ecole des Langues Orientales vivantes, París 1903-1914, 4 vol., in-4.º) no pretende la perfección. Además, sólo está disponible para los especialistas... que, normalmente, tienen acceso a las fuentes árabes.

Sobre el *Hadîth,* disponemos en francés de los *Etudes sur la tradition islamique* extractos del tomo II de los *Muhammedanische Studien* de I. Goldziher, traducidos por L. Bercher, Adrien-Maisonneuve, París 1952. El problema fundamental, tal vez menos del *hadîth* que de Goldziher, es, una vez «establecida» la inautenticidad de los textos por un análisis del contenido, indicar que el estudio del *hadîth* alumbra o bien la preocupación de auto-legitimación que anima a los distintos partidos que han asumido la autoridad suprema, o bien la necesidad de justificar los principios que movilizan las causas opuestas. De lo que se desprende que el *Hadîth* tiene que darnos información sobre las luchas y las tendencias políticas, y no sobre el primer Islam. Pero en el comienzo de los estudios de I. Goldziher, se presenta un

postulado: el olfato de los críticos de las tradiciones apócrifas tenía que estar tanto más ejercitado cuanto la habilidad de los falsificadores era mucho mayor.

Existe un riesgo: medir la producción intelectual del área cultural del Islam en nombre de principios que ganarían si fueran puestos en claro. De lo contrario, se tiene la impresión que la problemática del *hadîth,* apócrifa o no, no es interna a la tradición. Una tradición que ha ido bastante lejos en el sentido de la duda (metódica). Omitir concederle el alcance que ella merece, significa condenarse a no captar todas las motivaciones, las elaboraciones, toda la significación. Desde el punto de vista tradicional, Jatib al-Bagdādī expone, de la forma más clara posible, las razones y la necesidad de una crítica del *hadîth,* indispensable sobre todo porque no se preocupaban en los tiempos del Profeta, de anotar sus opiniones. Así se evitaba que ésta no se viera confundida con el Corán. Por supuesto que ésta no es la única razón. Las otras razones existen.

Una crítica previa debería tener en cuenta la noción de «compañero del Profeta», o más precisamente, la noción de discípulo contemporáneo. En este sentido el que ha tematizado el criterio y ahondado la crítica es Ibn Hayar en su famoso libro: *Al-Isāba fi tamyīz As Sahā ba.* El autor intenta definir la propia noción. Luego, trata de clasificar, según los testimonios más fidedignos, a los contemporáneos en: a) compañeros atestiguados, b) compañeros nacidos en tiempos del Profeta, c) contemporáneos habiendo vivido en el momento de la revelación, sin haber frecuentado o visto al Profeta, d) hombres citados en los libros de la tradición por error o falsedad —compañeros «imaginarios».

Por otra parte, el trabajo más reciente que ha puesto en marcha estos problemas con vistas a un conocimiento más positivo de la historia de las ideas en el Islam se debe a J. van Ess: *Zwischen Ḥadit und Theologie,* Walter de Cruyter, Berlín, Nueva York, 1975, sobre el cual editamos un estudio que pronto aparecerá en Critique (Minuit).

C. Estudios históricos

En francés: *L'Essai sur l'histoire des arabes avant l'Islam,* durante la época de Mahoma, hasta la conversión de todas las tribus a la ley musulmana, de Caussin de Perceval (1847-1848) ha

beneficiado de una reproducción foto-mecánica en Austria: Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1967. Es una obra en la que el autor se ha «propuesto reunir, discutir y coordinar... todos los documentos que facilitan los autores orientales sobre el pueblo árabe, desde su origen hasta el momento en que empezó a desarrollarse su poderío».

M.S. Schaban, Islamic History, A.D. 600-750 (A.H. 132). *a New Interpretation,* Cambridge University Press, 1971, con una bibliografía reducida en lo esencial (págs. 190-192).

El estudio preliminar que hemos presentado no es nada más que una presentación de un sistema de ideas conocidas. Queríamos verificar el conjunto de las variaciones y la totalidad de las expresiones. Hemos tenido que renunciar a ello.

Como nunca hemos perdido de vista, a través de la preocupación de lo primitivo y de lo antiguo, los problemas de la actualidad, nos permitimos remitir al lector aquellos escritos que evocan, en su forma moderna, los problemas actuales del Islam y del mundo moderno árabe:

S. Amin: *La Nation arabe,* ed. Minuit, 1976. De próxima aparición en Zero-Zyx. Madrid, 1979.

J. Berque: *Les Arabes d'hier à demain,* ed. du Seuil, París, 1960.

H.A.R. Gibb: *Modern Trends in Islam,* Chicago, 1947, (tra. francesa, París, 1949.

A. Laroui: *L'Idéologie arabe contemporaine,* Maspéro, 1967.

CAPITULO VII

LAS IDEOLOGIAS MONOTEISTAS DEL PODER

1

DE CONSTANTINO A CARLOMAGNO O LA PROPEDEUTICA ECLESIAL DE LOS PODERES

por Pierre Griolet

Ecclesia. Iglesia. Una traducción harto apresurada que no tiene muy en cuenta a la etimología. En realidad, mejor habría que escribir *Ekklesia.* Dicho en otros términos, hallar de nuevo el sabor de la voz griega, que significa «asamblea política del pueblo». El Nuevo Testamento tenía a su disposición dos términos para expresar la reunión de los cristianos: sea *ekklesia,* sea *sinagoga.* Se ha producido una selección: el cristianismo conservará el primer término, el judaísmo guardará el segundo. La etimología de la voz guardaba una connotación política. El uso neotestamentario —sin duda alguna— ocultará este matiz en el inconsciente. Pero, y esto es lo realmente esencial, una doble red desempeñará una función sobre la palabra: el singular designará lo indivisible. En otras palabras, el cuerpo de Cristo. Para diferenciarlo mejor, se observará cierta satisfacción al referirse a la «Ekklesia que está en Jesuralén o en Antioquía...». De forma

que la única asamblea del pueblo de Dios encuentra una localización en este o aquel lugar. El plural, esas «iglesias», sólo se oponen en apariencia para marcar la pluralidad de las localizaciones, esta arborescencia del pueblo convocado. Etimología, gramática... ¡He aquí que la Ekklesia es bien una realidad de este mundo!

Primera indicación ésta que puede muy bien invitarnos a ciertas precauciones. Antes de volcarnos a la exploración del telar en el que los hilos de la Ekklesia se cruzarán con los del imperio, ¿no sería acaso útil sopesar la madeja de la Ekklesia? Hay un primer elemento a considerar: lo que se llama el *Canon escrituario* (o sea los textos de la Escritura que la Ekklesia reconoce como palabra de Dios y norma) sólo quedará realmente determinado en el siglo V. Lo que ofrece un interés suplementario: la normatividad estriba en despistar y seleccionar lo canónico de lo inauténtico; esto es, la canonización de lo escrito sobre lo oral. La huella «testamentaria» significa que ha empezado la época de la historia. Bien es verdad que se espera la «vuelta del Señor». Mas, al no saber «ni el día, ni la hora», se impone cierta instalación vital.

Al hacer mención del *Canon escrituario,* queda igualmente claro que se introducen documentos de comunidades que convergen hacia Cristo. Se inserta una constante: la Ekklesia detentadora de las palabras de vida eterna es también creadora de una palabra sobre el «Señor». «Todavía un poco más, y con *tus razonamientos* harás de mí un cristiano», dirá el rey Agripa al apóstol Pablo (Hechos, XXVI, 28). Un mártir como Policarpo manifiesta: «Soy cristiano». Esta forma de expresarse, como se sabe, ha producido dos fenómenos:una expulsión de la judeidad en un enfrentamiento doctrinal, pero también en el marco del poder de las instancias jurídico-religiosas. Luego, tras la evacuación del estatuto judaico —ahí donde un monoteísmo permitía mantenerse el margen del culto imperial—, la no-existencia y la persecución. La Ekklesia, incluso embrionaria, no ha dejado de relacionarse con el poder. El rechazo al «rito» del incienso del culto imperial se sitúa perfectamente en una confesión de fe. La cual plantea ya una lectura política del poder. El martirio es sin duda un testimonio en su forma más radical. También es una práctica política. El evangelismo de los cristianos, la radicalidad del testimonio, pueden inducir a un «abanico» de criterios que tengan en cuenta a los escritos neo-testamentarios. Confrontar el texto recibido y celebrado con las prácticas... pasar por el tamiz

las nuevas lecturas en su papel de elaboración teológica, verificar el funcionamiento del texto en las mentalidades...

Sería preciso marcar la baliza de los textos de las Escrituras cuando el cristianismo accede al reconocimiento y al poder. Aquí vamos a proponer dos textos como en un esbozo de «otras lecturas» según la persecución o la personaldiad jurídica. Ya sea la famosa perícopa en el que los judíos presentan a Jesús una moneda en el marco de una *quaestio disputata* rabínica sobre el impuesto. Si seguimos el Evangelio de Marcos (XII, 13-17) destinado a la comunidad de Roma, leemos: «¿A quién pertenecen esta efigie y esta inscripción?» Ellos respondieron: «A César». ¿Qué lectura tendrá este texto en una situación en la que la Cruz pronto será representada en las monedas y en la que César no es más el perseguidor? Si abrimos los Hechos de los Apóstoles (nos atreveríamos a decir en cualquier página), se comprueba una verdadera sinfonía de los poderes y de la economía. Si nos limitamos al capítulo XXV, en él nos encontramos con Pablo dirigiéndose, en su calidad de ciudadano romano, al emperador. ¡Encuentro harto notable de los mecanismos del poder! Mas, ¿cuál es la lectura que tiene «curso»? ¿Pablo que rechaza un martirio por viajar a Roma? ¿Pablo apóstol, pero también ciudadano? ¿Pablo que reconoce un poder imperial? Leer este texto en los dos polos, el de la «Iglesia de la persecución» y el de la «Iglesia de los Constantinos, ofrece múltiples vaivenes.

La primavera de la Ekklesia

Constantino o la clave de los sueños

Entre los años 280-285 nace Flavio Valerio Constantino. Es el hijo de Constancio I y de su concubina Elena. Elena a la que la Iglesia canonizará atribuyéndole «el invento» —el descubrimiento— de la Cruz. Constantino es ante todo hombre de una carrera militar brillante, carrera especializada en las regiones fronterizas. Rasgo este último nada indistinto: el cristianismo, antes de haber sido un «fuera de la ley», ha sido por vocación un «fuera de los muros». Después de todo, ha habido, con los judaizantes de los Hechos, la tentación de ser una zona frontera del judaísmo, y éste se extendió en la frontera de las dispersiones de la Diáspora.

Resulta más que delicado pretender delimitar las creencias de

Constantino. A simple vista, parecen cohabitar, ¿acaso una especie de monoteísmo en donde se dan cita lo vago y lo tolerante? ¿Apenas distante, sin duda, de la religiosidad paterna? «Dios existe... yo lo he soñado»: en el 310, en Grand, en los Vosgos, Constantino tiene una primera visión, un sueño que le persuade de unirse a un culto de tipo solar y apolíneo. En el 312, justo antes de la batalla del puente Milvio, en la que derrotaría a Majencio, según parece, hizo poner en los escudos de sus hombres una señal misteriosa. Aquí, lo legendario es portador de significación. Los legendarios cristianos del *Labarum* debieron ceder paso a una explicación más prosaica: en lo tocante a la cruz, podríamos suponer que se trata, sin duda, de las «3 X» que simbolizan la seguridad en la victoria y XXX años de reino. La realidad del gesto se uniría a lo legendario: una especie de «unánse a mi penacho blanco», un guiño al éxito para sus veteranos. Las palabras de los historiadores apologistas cristianos que señalan una segunda visión y un signo propiamente cristiano hay que matizarlas... mas es necesario escucharlas: en realidad, se produce un consenso: 312 es el año «pendular» para Constantino y para los cristianos. El año siguiente verá concretizado ese paso. Es el año de la *Carta de Milán*. La Ekklesia marginal verá reconocida su existencia y accederá al cuerpo del poder. A la espada y a las bestias le sucede la paz como primer eslabón de un ascenso prodigiosamente rápido. Tolerado a partir del 313, el cristianismo accede muy concretamente a la realidad jurídica: puede recibir dinero y descubre el privilegio de las exenciones fiscales. La aceleración del favor imperial no se desdecirá: a partir del 315 aparecen en las monedas los símbolos cristianos, y en 323 quedarán eliminados los símbolos paganos. Resulta inútil insistir, ya que conocemos el formidable poder de propaganda que otorga un favor tal. Mientras que se multiplican los lugares de culto (con un acceso harto distinto al de las iglesias modernas), la Ekklesia da un salto hacia adelante en la personalidad jurídica. En lo sucesivo, las sentencias episcopales serán reconocidas válidas y ello incluso en derecho civil. Por su parte, las «Iglesias» pueden iniciar el proceso patrimonial teniendo, a partir de ahora, capacidad sucesoria.

La Liberalidad de los favores económicos y financieros lleva en germen el poderío eclesial y eclesiástico. Sin embargo, nunca se dará bastante importancia a las fechas que siguen: en el 323, los cristianos tienen acceso al consulado, en el 325, a la prefectura de

Roma, en el 329, a la prefectura del Pretorio. Dicho en otras palabras, se esboza un cambio «administrativo» en beneficio de una fulgurante propedéutica de los altos cargos. La Ekklesia tiene capacidad fiscal y, a través de sus correligionarios, participa en los mecanismos de gobierno. La estructura teológica se confronta con sistemas de organización de vasta dimensión. Fechas como las que siguen no pueden más que concretizar una situación de primer plano: en el 318, quedan prohibidos en el domicilio de los particulares los sacrificios privados, la magia, las lecturas en las entrañas de los animales: la Ekklesia de los mártires se abre a la de los legisladores.

Es evidente que habría que proceder a un discernimiento serio: ¿esta ascensión cristiana es, para ciertos casos, obra de sí misma o se debe a la voluntad manifiesta del emperador? ¿Ocasiones aprovechadas o privilegios concedidos?

Sin embargo, el que ha hecho o dejado creer no es más que un cristiano periférico. Un catecúmeno, se dirá. No podemos callar una cuestión: ¿Por qué Constantino no ha llegado hasta el bautismo? Y sobre todo «¿por qué jugó la carta cristiana?» ¿Extraordinaria intuición del papel del cristianismo como base unificadora del imperio? ¿Lectura «ideológica» al comprobar la ascensión de una religión irreductible y de éxito rápido? ¿Convicción personal? El «cristiano» Constantino es hombre hábil. Si dirige su favor a la Ekklesia, si le ofrece batir en brecha al paganismo, Constantino se mantiene prudente y deja tranquilos a los paganos del campo y del ejército. Su estatuto de no bautizado lo sitúa más allá de la autoridad eclesial. Por supuesto que convocará algunos de los concilios mayores de la Iglesia. Doctrinalmente, permanecerá tornadizo: en Nicea, en el 325, en donde se constituye el cuerpo de la ortodoxia, y presta su apoyo a la condena del arrianismo. Mas volverá a llamar a los arrianos, exiliará a Atanasio, el infatigable defensor de la rectitud de la fe. Muere cristiano... bautizado en su lecho de muerte... por un obispo arriano... Constantino deja algo a la posteridad: su nombre que bautiza a una doctrina, de la cual verosímilmente no tiene —y con mucho— la entera responsabilidad del mecanismo harto complejo que ella abarca.

El constantinismo

La palabra resulta tan seductora como molesta y cómodamente inexacta. El constantinismo ha hecho carrera al extremo de convertirse en un «leit motiv»: muchos fueron los que saludaron al Vaticano II como la liquidación de la Iglesia constantina.

Al repasar las fechas que jalonan el binomio Ekklesia-Imperio, se puede esbozar un primer resumen: desde el día en que una sentencia episcopal cobra valor jurídico, desde el día en que el cristiano —ayer sospechoso de incivismo—, ocupa los altos cargos, resulta evidente que la Ekklesia ha pasado harto rápidamente de la marginalidad acosada, a la cámara de la tolerancia, para aparecer luego plenaria. Esos sucesos revelan con toda claridad que se han establecido vínculos con el poder. *Se ha producido un mecanismo de vaivén:* poco a poco, el cristianismo ha aportado al imperio la base monoteísta y la riqueza de una creatividad doctrinal: la reflexión cristológica, el afinamiento de la eclesiología. La Ekklesia se ha «fundido» en el *puzzle* administrativo del imperio. Ahí también, poco a poco, ella despoja a una organización muy fina, mas harto carismática, para establecer mecanismos jerárquicos y, sobre todo, reguladores. El mecanismo conciliar es, por ese motivo, esclarecedor. Mecanismo que experimenta una eficacia a la cual el emperador le aporta su ayuda. Es él, en efecto, quien convoca los concilios. Colusión o eficacia, el hecho ahí está. Algunas cifras pondrán de manifiesto el poder centralizador y las dimensiones imperiales del fenómeno conciliar:

Nicea I (en el 325): 318 obispos orientales, 3 occidentales.
Constantinopla I (en el 381): 150 obispos orientales.
Calcedonia (en el 451): 600 obispos orientales, 5 occidentales, 2 africanos.
Constantinopla II (en el 553): 154 obispos orientales, 6 occidentales.
Constantinopla III (en los 680-681): 174 obispos orientales.
Nicea II (en el 787): 263 obispos orientales.

Será preciso aguardar al 1123 para que, con Letrán I, el Occidente llegue con fuerza (300 obispos y occidentales esta vez).

El estilo, el método conciliar son, sin duda, de orden teológico, mas una tal concentración de obispos convocados por el emperador, y en su presencia, es un lugar de información y de distribución de poderes. Es de seguro para el imperio, un medio de

velar por la unidad. Lo podemos comprobar tomando como ejemplo a la herejía nestoriana. En el 553, el emperador Justiniano I convocará sobre ese particular un concilio. Convocatoria llevada a cabo pese a la oposición categórica del Papa Vigilio. El emperador llegará hasta secuestrar al Papa (¡lección que no será olvidada por Napoleón!) para forzarle a dar su garantía a la operación. Vigilio se negará a toda participación y sólo muy tardíamente cederá en su reconocimiento de las decisiones. Será por lo demás preciso aguardar al 591 para que el Para Gregorio dé su *confirmatur*.

En el sentido imperial, el vaivén funciona perfectamente: el señalado ejemplo de herejía, aún ahí, es harto elocuente. Muy pronto el cristianismo hubo de enfrentarse al temible obstáculo de los desacuerdos doctrinales y disciplinarios. Inquietantes peligros para su unidad. El Nuevo Testamento, por citar no más que dos ejemplos, cuenta el enfrentamiento de Pedro y de Pablo, las protestas vigorosas de Pablo sobre «esto no es la Cena del Señor»: el problema de la unidad eclesial afecta a su esencia. Bajo las persecuciones, y pese a las inevitables tensiones, se había bosquejado un esfuerzo para superarlos. Por lo demás, el martirio, testimonio último, proveía un regulador y un denominador. A partir del día en que aparecen la paz y la libertad de existencia, «salta» el denominador. Podríamos decir que en esta fase, las «herejías larvadas» se convierten en campo de herejía geográfico y sumario doctrinal considerable. Herejías que se pueden detectar, balizarlas, y describir su heterodoxia. Esto lo harán los concilios con la autoridad de un poder judicial y coercitivo. La estrategia de los propios poderes de la Ekklesia se afirma: excomunión, deposición. Todo lo cual sería, si no letra muerta, por lo menos, de mínima eficacia, sin el aporte universal. Convocador del concilio, la participación del imperio ocupa un puesto: la recusación del mecanismo conciliar le afecta de lleno. Por último, la potestad imperial estalla en la «tecnología conciliar». La transmisión de la convocatoria, y la publicidad de las decisiones, no puede realizarse en vasta escala, si no es merced a los servicios postales imperiales. Calcedonia —con sus 600 obispos—, resulta para la Iglesia, un paso a una problemática en la que, y de modo decisivo, la Ekklesia mística tiene también que forjarse una red relacional entre las Iglesias. El imperio ha sido el maestro, en el pleno sentido de la palabra, de los poderes eclesiásticos. Esta «eficaz» presencia del emperador en su papel de defensor de la ortodoxia,

es de naturaleza dejarle un poder de apreciación, de penetración en los actos más íntimos pero también más políticos de la Iglesia. Lo cual lo podemos ilustrar cabalgando sobre los siglos. La deriva resulta tan significativa como el nacimiento. En el 1903, a la muerte de León XIII, se reúne el cónclave, y tiene que procederse a la elección del nuevo pontífice. El cardenal Rampolla, «candidato francés», se acerca al número de votos requerido. Entonces se levantó el cardenal de Kozielsko-Puzyna, príncipe-obispo de Cracovia, y lanzó la exclusiva imperial: «Es para mí un honor, habiendo sido invitado a participar en este cónclave por una orden altísima, el rogarle a Su Eminencia, en sus cualidades de decano del Sacro Colegio y de camarlengo de la santa Iglesia romana, el que tenga a bien saber para su información personal y para declararlo de forma oficial: en nombre y por la autoridad imperial de Francisco-José, emperador de Austria y rey de Hungría, Su Majestad Apostólica entendiendo usar de un privilegio antiguo pronuncia el *veto* de exclusiva contra su Eminentísimo señor el cardenal Mariano Rampolla del Tíndaro». Naturalmente el cónclave manifestó su indignación y lo inaceptable del acto imperial. Mas será elegido el cardenal Sarto (Pío X) y no Rampolla. El constantinismo sobrepasa por consiguiente, con creces a Constantino y a sus cercanos sucesores. Un teórico de genio, el africano Agustín de Hipona dará una doctrina al poder. Doctrina que a lo largo de los siglos alcanzará una fuerza y un valor considerables.

Agustín y la Ciudad de Dios

Si lo legendario de Constantino se ha visto beneficiado por el talento de los escritores cristianos, si —ya entonces—, una parte nada despreciable de los escritos cristianos marca elecciones y filiales, la tesis de la Iglesia en su relación con el poder imperial se mantenía aún en unas prácticas harto vagamente teorizadas. Hacía falta un coreógrafo, un escenógrafo. Este será Agustín. El mero hecho de que sea africano y de lengua latina ya da dos indicaciones. Es el hombre de una lengua que acabará imponiéndose. Lengua que se convertirá en lengua de la Ekklesia. La lengua de la ortodoxia de los poderes. Todo ha contribuido a forjar en Agustín el hierro de lanza de una lectura de los poderes: la retórica, una palabra talentosa, tumultuosa, una escritura constante. En fin, una práctica de la herejía: Agustín, hijo de la viuda

abusiva Mónica, sabe de lo qué habla, ha errado y ha viajado, y se ha afincado en su tierra africana. Agustín ha frecuentado a Ambrosio el prestigioso obispo de Milán. Más exactamente, a pesar de sus ambiciones, tal vez sólo haya topado con la predicación de Ambrosio que para siempre dejará en él una huella. Todo su talento, por original que sea, conserva una convicción: hay un poder de seducción y de influencia en un anuncio de calidad del Esplendor divino. Y entre paréntesis, obstinadamente, hay que desconficar de todo atajo, consultar con obstinación la obra de Agustín: su «política» es también una poética». El encuentro con la predicación ambrosiana, es el encuentro con la personalidad de Ambrosio: desde hace once años obispo de Milán, Ambrosio, es el ex-gobernador de la ciudad y la provincia de Liguria. Se conoce el «relato» de su acceso al episcopado. La sede de Milán está vacante. El pueblo está dividido, y no sobresale ninguno de los candidatos. Se llega incluso a las manos. Ambrosio decide acudir personalmente para poner orden. Penetra con sus fuerzas del orden en medio de los porrazos. Trata de calmar los espíritus. Según parece, en medio del tumulto una voz de niño, clamó: «¡Ambrosio obispo!». Se acabó: se desprende un consenso y es elegido a la vez por la *vox populi* y la *vox Dei*. Pasar de gobernador a obispo, he aquí un hecho significativo. Esto dejó rastros.

Si examinamos su predicación y su catequesis, vemos que «éstas hablan». Cuando explica a los recién bautizados el pecado en términos de deuda, es preciso mensurar la virtuosidad. Si el obispo anuncia con una convicción profunda la buena nueva de la Salvación... el antiguo gobernador le sopla un conocimiento profundo del vocabulario económico y jurídico. Y esos lombardos —¡auverneses del imperio!— son cautivados por esta autoridad, esta tranquilidad... esta connivencia con la riqueza de su ciudad. Por consiguiente, Agustín ha conocido tres poderes: el de su madre, el de los maniqueos: a ellos les debe su ascenso de joven Rastignac (¿acaso no ha sido por ellos recomendado al prefecto de Roma, Simaco... jefe del partido pagano?), el de Ambrosio. Retórico y *debater* temible, va a convertir su sede de Hipona, en púlpito de predicador, en gabinete de trabajo, en lugar pastoral, en cuartel general contra la herejía. Ambrosio ya había señalado al emperador Julián, que traicionar al emperador, era traicionar a dios. Dicho en otros términos, la lealtad y la ortodoxia se compenetran. Agustín con su genio, su impulso y su inconsciente de dualista va a explicitar esto en el mecanismo de las Dos Ciu-

que la única asamblea del pueblo de Dios encuentra una localización en este o aquel lugar. El plural, esas «iglesias», sólo se oponen en apariencia para marcar la pluralidad de las localizaciones, esta arborescencia del pueblo convocado. Etimología, gramática... ¡He aquí que la Ekklesia es bien una realidad de este mundo!

Primera indicación ésta que puede muy bien invitarnos a ciertas precauciones. Antes de volcarnos a la exploración del telar en el que los hilos de la Ekklesia se cruzarán con los del imperio, ¿no sería acaso útil sopesar la madeja de la Ekklesia? Hay un primer elemento a considerar: lo que se llama el *Canon escriturario* (o sea los textos de la Escritura que la Ekklesia reconoce como palabra de Dios y norma) sólo quedará realmente determinado en el siglo V. Lo que ofrece un interés suplementario: la normatividad estriba en despistar y seleccionar lo canónico de lo inauténtico; esto es, la canonización de lo escrito sobre lo oral. La huella «testamentaria» significa que ha empezado la época de la historia. Bien es verdad que se espera la «vuelta del Señor». Mas, al no saber «ni el día, ni la hora», se impone cierta instalación vital.

Al hacer mención del *Canon escriturario,* queda igualmente claro que se introducen documentos de comunidades que convergen hacia Cristo. Se inserta una constante: la Ekklesia detentadora de las palabras de vida eterna es también creadora de una palabra sobre el «Señor». «Todavía un poco más, y con *tus razonamientos* harás de mí un cristiano», dirá el rey Agripa al apóstol Pablo (Hechos, XXVI, 28). Un mártir como Policarpo manifiesta: «Soy cristiano». Esta forma de expresarse, como se sabe, ha producido dos fenómenos:una expulsión de la judeidad en un enfrentamiento doctrinal, pero también en el marco del poder de las instancias jurídico-religiosas. Luego, tras la evacuación del estatuto judaico —ahí donde un monoteísmo permitía mantenerse el margen del culto imperial—, la no-existencia y la persecución. La Ekklesia, incluso embrionaria, no ha dejado de relacionarse con el poder. El rechazo al «rito» del incienso del culto imperial se sitúa perfectamente en una confesión de fe. La cual plantea ya una lectura política del poder. El martirio es sin duda un testimonio en su forma más radical. También es una práctica política. El evangelismo de los cristianos, la radicalidad del testimonio, pueden inducir a un «abanico» de criterios que tengan en cuenta a los escritos neo-testamentarios. Confrontar el texto recibido y celebrado con las prácticas... pasar por el tamiz

las nuevas lecturas en su papel de elaboración teológica, verificar el funcionamiento del texto en las mentalidades...

Sería preciso marcar la baliza de los textos de las Escrituras cuando el cristianismo accede al reconocimiento y al poder. Aquí vamos a proponer dos textos como en un esbozo de «otras lecturas» según la persecución o la personaldiad jurídica. Ya sea la famosa perícopa en el que los judíos presentan a Jesús una moneda en el marco de una *quaestio disputata* rabínica sobre el impuesto. Si seguimos el Evangelio de Marcos (XII, 13-17) destinado a la comunidad de Roma, leemos: «¿A quién pertenecen esta efigie y esta inscripción?» Ellos respondieron: «A César». ¿Qué lectura tendrá este texto en una situación en la que la Cruz pronto será representada en las monedas y en la que César no es más el perseguidor? Si abrimos los Hechos de los Apóstoles (nos atreveríamos a decir en cualquier página), se comprueba una verdadera sinfonía de los poderes y de la economía. Si nos limitamos al capítulo XXV, en él nos encontramos con Pablo dirigiéndose, en su calidad de ciudadano romano, al emperador. ¡Encuentro harto notable de los mecanismos del poder! Mas, ¿cuál es la lectura que tiene «curso»? ¿Pablo que rechaza un martirio por viajar a Roma? ¿Pablo apóstol, pero también ciudadano? ¿Pablo que reconoce un poder imperial? Leer este texto en los dos polos, el de la «Iglesia de la persecución» y el de la «Iglesia de los Constantinos, ofrece múltiples vaivenes.

La primavera de la Ekklesia

Constantino o la clave de los sueños

Entre los años 280-285 nace Flavio Valerio Constantino. Es el hijo de Constancio I y de su concubina Elena. Elena a la que la Iglesia canonizará atribuyéndole «el invento» —el descubrimiento— de la Cruz. Constantino es ante todo hombre de una carrera militar brillante, carrera especializada en las regiones fronterizas. Rasgo este último nada indistinto: el cristianismo, antes de haber sido un «fuera de la ley», ha sido por vocación un «fuera de los muros». Después de todo, ha habido, con los judaizantes de los Hechos, la tentación de ser una zona frontera del judaísmo, y éste se extendió en la frontera de las dispersiones de la Diáspora.

Resulta más que delicado pretender delimitar las creencias de

Constantino. A simple vista, parecen cohabitar, ¿acaso una especie de monoteísmo en donde se dan cita lo vago y lo tolerante? ¿Apenas distante, sin duda, de la religiosidad paterna? «Dios existe... yo lo he soñado»: en el 310, en Grand, en los Vosgos, Constantino tiene una primera visión, un sueño que le persuade de unirse a un culto de tipo solar y apolíneo. En el 312, justo antes de la batalla del puente Milvio, en la que derrotaría a Majencio, según parece, hizo poner en los escudos de sus hombres una señal misteriosa. Aquí, lo legendario es portador de significación. Los legendarios cristianos del *Labarum* debieron ceder paso a una explicación más prosaica: en lo tocante a la cruz, podríamos suponer que se trata, sin duda, de las «3 X» que simbolizan la seguridad en la victoria y XXX años de reino. La realidad del gesto se uniría a lo legendario: una especie de «unánse a mi penacho blanco», un guiño al éxito para sus veteranos. Las palabras de los historiadores apologistas cristianos que señalan una segunda visión y un signo propiamente cristiano hay que matizarlas... mas es necesario escucharlas: en realidad, se produce un consenso: 312 es el año «pendular» para Constantino y para los cristianos. El año siguiente verá concretizado ese paso. Es el año de la *Carta de Milán*. La Ekklesia marginal verá reconocida su existencia y accederá al cuerpo del poder. A la espada y a las bestias le sucede la paz como primer eslabón de un ascenso prodigiosamente rápido. Tolerado a partir del 313, el cristianismo accede muy concretamente a la realidad jurídica: puede recibir dinero y descubre el privilegio de las exenciones fiscales. La aceleración del favor imperial no se desdecirá: a partir del 315 aparecen en las monedas los símbolos cristianos, y en 323 quedarán eliminados los símbolos paganos. Resulta inútil insistir, ya que conocemos el formidable poder de propaganda que otorga un favor tal. Mientras que se multiplican los lugares de culto (con un acceso harto distinto al de las iglesias modernas), la Ekklesia da un salto hacia adelante en la personalidad jurídica. En lo sucesivo, las sentencias episcopales serán reconocidas válidas y ello incluso en derecho civil. Por su parte, las «Iglesias» pueden iniciar el proceso patrimonial teniendo, a partir de ahora, capacidad sucesoria.

La Liberalidad de los favores económicos y financieros lleva en germen el poderío eclesial y eclesiástico. Sin embargo, nunca se dará bastante importancia a las fechas que siguen: en el 323, los cristianos tienen acceso al consulado, en el 325, a la prefectura de

Roma, en el 329, a la prefectura del Pretorio. Dicho en otras palabras, se esboza un cambio «administrativo» en beneficio de una fulgurante propedéutica de los altos cargos. La Ekklesia tiene capacidad fiscal y, a través de sus correligionarios, participa en los mecanismos de gobierno. La estructura teológica se confronta con sistemas de organización de vasta dimensión. Fechas como las que siguen no pueden más que concretizar una situación de primer plano: en el 318, quedan prohibidos en el domicilio de los particulares los sacrificios privados, la magia, las lecturas en las entrañas de los animales: la Ekklesia de los mártires se abre a la de los legisladores.

Es evidente que habría que proceder a un discernimiento serio: ¿esta ascensión cristiana es, para ciertos casos, obra de sí misma o se debe a la voluntad manifiesta del emperador? ¿Ocasiones aprovechadas o privilegios concedidos?

Sin embargo, el que ha hecho o dejado creer no es más que un cristiano periférico. Un catecúmeno, se dirá. No podemos callar una cuestión: ¿Por qué Constantino no ha llegado hasta el bautismo? Y sobre todo «¿por qué jugó la carta cristiana?» ¿Extraordinaria intuición del papel del cristianismo como base unificadora del imperio? ¿Lectura «ideológica» al comprobar la ascensión de una religión irreductible y de éxito rápido? ¿Convicción personal? El «cristiano» Constantino es hombre hábil. Si dirige su favor a la Ekklesia, si le ofrece batir en brecha al paganismo, Constantino se mantiene prudente y deja tranquilos a los paganos del campo y del ejército. Su estatuto de no bautizado lo sitúa más allá de la autoridad eclesial. Por supuesto que convocará algunos de los concilios mayores de la Iglesia. Doctrinalmente, permanecerá tornadizo: en Nicea, en el 325, en donde se constituye el cuerpo de la ortodoxia, y presta su apoyo a la condena del arrianismo. Mas volverá a llamar a los arrianos, exiliará a Atanasio, el infatigable defensor de la rectitud de la fe. Muere cristiano... bautizado en su lecho de muerte... por un obispo arriano... Constantino deja algo a la posteridad: su nombre que bautiza a una doctrina, de la cual verosímilmente no tiene —y con mucho— la entera responsabilidad del mecanismo harto complejo que ella abarca.

El constantinismo

La palabra resulta tan seductora como molesta y cómodamente inexacta. El constantinismo ha hecho carrera al extremo de convertirse en un «leit motiv»: muchos fueron los que saludaron al Vaticano II como la liquidación de la Iglesia constantina.

Al repasar las fechas que jalonan el binomio Ekklesia-Imperio, se puede esbozar un primer resumen: desde el día en que una sentencia episcopal cobra valor jurídico, desde el día en que el cristiano —ayer sospechoso de incivismo—, ocupa los altos cargos, resulta evidente que la Ekklesia ha pasado harto rápidamente de la marginalidad acosada, a la cámara de la tolerancia, para aparecer luego plenaria. Esos sucesos revelan con toda claridad que se han establecido vínculos con el poder. *Se ha producido un mecanismo de vaivén:* poco a poco, el cristianismo ha aportado al imperio la base monoteísta y la riqueza de una creatividad doctrinal: la reflexión cristológica, el afinamiento de la eclesiología. La Ekklesia se ha «fundido» en el *puzzle* administrativo del imperio. Ahí también, poco a poco, ella despoja a una organización muy fina, mas harto carismática, para establecer mecanismos jerárquicos y, sobre todo, reguladores. El mecanismo conciliar es, por ese motivo, esclarecedor. Mecanismo que experimenta una eficacia a la cual el emperador le aporta su ayuda. Es él, en efecto, quien convoca los concilios. Colusión o eficacia, el hecho ahí está. Algunas cifras pondrán de manifiesto el poder centralizador y las dimensiones imperiales del fenómeno conciliar:

Nicea I (en el 325): 318 obispos orientales, 3 occidentales.
Constantinopla I (en el 381): 150 obispos orientales.
Calcedonia (en el 451): 600 obispos orientales, 5 occidentales, 2 africanos.
Constantinopla II (en el 553): 154 obispos orientales, 6 occidentales.
Constantinopla III (en los 680-681): 174 obispos orientales.
Nicea II (en el 787): 263 obispos orientales.

Será preciso aguardar al 1123 para que, con Letrán I, el Occidente llegue con fuerza (300 obispos y occidentales esta vez).

El estilo, el método conciliar son, sin duda, de orden teológico, mas una tal concentración de obispos convocados por el emperador, y en su presencia, es un lugar de información y de distribución de poderes. Es de seguro para el imperio, un medio de

velar por la unidad. Lo podemos comprobar tomando como ejemplo a la herejía nestoriana. En el 553, el emperador Justiniano I convocará sobre ese particular un concilio. Convocatoria llevada a cabo pese a la oposición categórica del Papa Vigilio. El emperador llegará hasta secuestrar al Papa (¡lección que no será olvidada por Napoleón!) para forzarle a dar su garantía a la operación. Vigilio se negará a toda participación y sólo muy tardíamente cederá en su reconocimiento de las decisiones. Será por lo demás preciso aguardar al 591 para que el Para Gregorio dé su *confirmatur*.

En el sentido imperial, el vaivén funciona perfectamente: el señalado ejemplo de herejía, aún ahí, es harto elocuente. Muy pronto el cristianismo hubo de enfrentarse al temible obstáculo de los desacuerdos doctrinales y disciplinarios. Inquietantes peligros para su unidad. El Nuevo Testamento, por citar no más que dos ejemplos, cuenta el enfrentamiento de Pedro y de Pablo, las protestas vigorosas de Pablo sobre «esto no es la Cena del Señor»: el problema de la unidad eclesial afecta a su esencia. Bajo las persecuciones, y pese a las inevitables tensiones, se había bosquejado un esfuerzo para superarlos. Por lo demás, el martirio, testimonio último, proveía un regulador y un denominador. A partir del día en que aparecen la paz y la libertad de existencia, «salta» el denominador. Podríamos decir que en esta fase, las «herejías larvadas» se convierten en campo de herejía geográfico y sumario doctrinal considerable. Herejías que se pueden detectar, balizarlas, y describir su heterodoxia. Esto lo harán los concilios con la autoridad de un poder judicial y coercitivo. La estrategia de los propios poderes de la Ekklesia se afirma: excomunión, deposición. Todo lo cual sería, si no letra muerta, por lo menos, de mínima eficacia, sin el aporte universal. Convocador del concilio, la participación del imperio ocupa un puesto: la recusación del mecanismo conciliar le afecta de lleno. Por último, la potestad imperial estalla en la «tecnología conciliar». La transmisión de la convocatoria, y la publicidad de las decisiones, no puede realizarse en vasta escala, si no es merced a los servicios postales imperiales. Calcedonia —con sus 600 obispos—, resulta para la Iglesia, un paso a una problemática en la que, y de modo decisivo, la Ekklesia mística tiene también que forjarse una red relacional entre las Iglesias. El imperio ha sido el maestro, en el pleno sentido de la palabra, de los poderes eclesiásticos. Esta «eficaz» presencia del emperador en su papel de defensor de la ortodoxia,

es de naturaleza dejarle un poder de apreciación, de penetración en los actos más íntimos pero también más políticos de la Iglesia. Lo cual lo podemos ilustrar cabalgando sobre los siglos. La deriva resulta tan significativa como el nacimiento. En el 1903, a la muerte de León XIII, se reúne el cónclave, y tiene que procederse a la elección del nuevo pontífice. El cardenal Rampolla, «candidato francés», se acerca al número de votos requerido. Entonces se levantó el cardenal de Kozielsko-Puzyna, príncipe-obispo de Cracovia, y lanzó la exclusiva imperial: «Es para mí un honor, habiendo sido invitado a participar en este cónclave por una orden altísima, el rogarle a Su Eminencia, en sus cualidades de decano del Sacro Colegio y de camarlengo de la santa Iglesia romana, el que tenga a bien saber para su información personal y para declararlo de forma oficial: en nombre y por la autoridad imperial de Francisco-José, emperador de Austria y rey de Hungría, Su Majestad Apostólica entendiendo usar de un privilegio antiguo pronuncia el *veto* de exclusiva contra su Eminentísimo señor el cardenal Mariano Rampolla del Tíndaro». Naturalmente el cónclave manifestó su indignación y lo inaceptable del acto imperial. Mas será elegido el cardenal Sarto (Pío X) y no Rampolla. El constantinismo sobrepasa por consiguiente, con creces a Constantino y a sus cercanos sucesores. Un teórico de genio, el africano Agustín de Hipona dará una doctrina al poder. Doctrina que a lo largo de los siglos alcanzará una fuerza y un valor considerables.

Agustín y la Ciudad de Dios

Si lo legendario de Constantino se ha visto beneficiado por el talento de los escritores cristianos, si —ya entonces—, una parte nada despreciable de los escritos cristianos marca elecciones y filiales, la tesis de la Iglesia en su relación con el poder imperial se mantenía aún en unas prácticas harto vagamente teorizadas. Hacía falta un coreógrafo, un escenógrafo. Este será Agustín. El mero hecho de que sea africano y de lengua latina ya da dos indicaciones. Es el hombre de una lengua que acabará imponiéndose. Lengua que se convertirá en lengua de la Ekklesia. La lengua de la ortodoxia de los poderes. Todo ha contribuido a forjar en Agustín el hierro de lanza de una lectura de los poderes: la retórica, una palabra talentosa, tumultuosa, una escritura constante. En fin, una práctica de la herejía: Agustín, hijo de la viuda

abusiva Mónica, sabe de lo qué habla, ha errado y ha viajado, y se ha afincado en su tierra africana. Agustín ha frecuentado a Ambrosio el prestigioso obispo de Milán. Más exactamente, a pesar de sus ambiciones, tal vez sólo haya topado con la predicación de Ambrosio que para siempre dejará en él una huella. Todo su talento, por original que sea, conserva una convicción: hay un poder de seducción y de influencia en un anuncio de calidad del Esplendor divino. Y entre paréntesis, obstinadamente, hay que desconficar de todo atajo, consultar con obstinación la obra de Agustín: su «política» es también una poética». El encuentro con la predicación ambrosiana, es el encuentro con la personalidad de Ambrosio: desde hace once años obispo de Milán, Ambrosio, es el ex-gobernador de la ciudad y la provincia de Liguria. Se conoce el «relato» de su acceso al episcopado. La sede de Milán está vacante. El pueblo está dividido, y no sobresale ninguno de los candidatos. Se llega incluso a las manos. Ambrosio decide acudir personalmente para poner orden. Penetra con sus fuerzas del orden en medio de los porrazos. Trata de calmar los espíritus. Según parece, en medio del tumulto una voz de niño, clamó: «¡Ambrosio obispo!». Se acabó: se desprende un consenso y es elegido a la vez por la *vox populi* y la *vox Dei*. Pasar de gobernador a obispo, he aquí un hecho significativo. Esto dejó rastros.

Si examinamos su predicación y su catequesis, vemos que «éstas hablan». Cuando explica a los recién bautizados el pecado en términos de deuda, es preciso mensurar la virtuosidad. Si el obispo anuncia con una convicción profunda la buena nueva de la Salvación... el antiguo gobernador le sopla un conocimiento profundo del vocabulario económico y jurídico. Y esos lombardos —¡auverneses del imperio!— son cautivados por esta autoridad, esta tranquilidad... esta connivencia con la riqueza de su ciudad. Por consiguiente, Agustín ha conocido tres poderes: el de su madre, el de los maniqueos: a ellos les debe su ascenso de joven Rastignac (¿acaso no ha sido por ellos recomendado al prefecto de Roma, Simaco... jefe del partido pagano?), el de Ambrosio. Retórico y *debater* temible, va a convertir su sede de Hipona, en púlpito de predicador, en gabinete de trabajo, en lugar pastoral, en cuartel general contra la herejía. Ambrosio ya había señalado al emperador Julián, que traicionar al emperador, era traicionar a dios. Dicho en otros términos, la lealtad y la ortodoxia se compenetran. Agustín con su genio, su impulso y su inconsciente de dualista va a explicitar esto en el mecanismo de las Dos Ciudades que redacta con un fervor y una autoridad inigualables.

Dos Ciudades: coexistencia de dos poderes. Ciudad de esta tierra y ciudad de Dios. En la ciudad del mundo, el cristiano y el ciudadano se confunden, se superponen. Nos atreveríamos a decir «concelebran» lo cotidiano de su vida. Entonces la ciudad humana puede suspirar por la Jerusalén de arriba: las Escrituras la llaman «nuestra Madre». Agustín no podía ignorarlo. El hijo de Mónica también está presente en el obispo de Hipona. El amor por la ciudad de Dios no es una barrera en la ciudad terrestre. Los principios que determinan y fundan su dinamismo «ponen de relieve de forma más eficaz la exigencia de lo que quieren obtener las leyes de la ciudad». Con Agustín, se produce la tesis del cristianismo como perfecto ciudadano, súbdito fiel, que no solamente obedece a las leyes, sino que, además, les da una aureola de autoridad superior, mística. El movimiento lógico de la retórica agustiniana pone en marcha una canonización de Roma. Por sus virtudes humanas, ella aparece como el Juan Bautista de esta ciudad divina. Si ella no le da la existencia, por lo menos ésta la constituye en su realismo. Y como todo el movimiento agustiniano vuelve al amor, Agustín basa la obediencia en los poderes sobre el Amor. Incluso si este poder es injusto, es obligación del ciudadano cristiano someterse a él. Es preferible soportar la injusticia que entrar en las vías de la rebelión. El respeto por el orden establecido encuentra, por tanto, en Agustín una teología de un Dios que establece el orden. Resulta evidente que conviene matizar y que sería preciso hacer una lectura de ello en lo global de la poética, en la obra entera que teje una profunda atención al mensaje evangélico. Mas, una vez admitido esto, no hay que silenciar que el talento agustiniano es el punto de partida de prácticas singulares. Agustín no es el Gran Inquisidor, es nada más que su preceptor: él ha bosquejado la teología de la Inquisición. Su famosa *Carta* LLXXXV, dirigida a un oficial superior que vacilaba en «quebrar» al herético donatista, es reveladora. Una línea del tratado de *Los Heréticos* estará en su lugar, unos siglos más tarde, en las medidas represivas llevadas en tierras de «Africa». Agustín precisa en ella con toda la ingenuidad del intelectual que, ante el hereje, conviene obtener una confesión. Para lo cual, es necesario tomar las medidas: *Sub diligenti interrogatione confessi sunt*. Si la traducción es sencilla: recurrir a un interrogatorio cuidadoso, ella abre otras traducciones más matizadas en las que el desconocimiento del latín nunca afectará a la virtud

de una paliza, la faena de la leña, el conocimiento de las propiedades de la electricidad o del principio de Arquímedes: «Todo cuerpo sumergido en una bañera...»

La vida de la Iglesia

Un poder se organiza

Cuando suena la paz constantiniana, la Iglesia no se halla desprevenida: tiene tres siglos de existencia y de confesión de la fe. Su jerarquía, basada en la persecución por servicios, puede acceder al poder. El papa experimenta ya un prestigio considerable y en expansión. Su primacía de honor en el cuerpo episcopal es un primer estadio. Va a entregarse a conquistar, al favor de la extensión eclesial y pronto de la crisis y ocasos del imperio, una primacía de la jurisdicción. Aún no convoca los concilios, mas les da su aprobación. Ahí todavía, el mecanismo conciliar —lugar en donde se elabora un consenso, una comunión, una corresponsabilidad— ha protegido un papado todavía frágil y evitado que el prestigio papal no sea fluctuante según la buena voluntad de sus golpes de autoridad. Los obispos, por su localización urbana, son también un testimonio de la elección cristiana por la villa y la ciudad. Cada uno de ellos gobierna una Iglesia local. El mecanismo conciliar le abre, sin embargo, a una solicitud para todas las iglesias. El obispo está rodeado de su presbiterio con el cual concelebra la liturgia, mas también su poder episcopal. Una cierta repartición geográfica —a un nivel más elevado— crea la provincia, con un metropolitano a su cabeza. Por último, a un nivel más elevado, el patriarca. La Iglesia lo ha calcado todo del imperio, mas también ha inventado —extrayendo de su material carismático— una organización: en ella circulan los poderes, se van perfeccionando. Pero, es preciso subrayarlo, se va tejiendo un extraordinario poder de información. El día en que la Iglesia posea un derecho elaborado, las decisiones y los sumarios circularán en los dos sentidos de su vida jerárquica. Los sacerdotes forman, en una primera etapa, una corona alrededor del obispo. La unidad presbiterial queda manifestada. Mas, poco a poco, la creación de lugares de culto provoca una relativa autonomía. Ya a partir del siglo III, Eusebio cita los nombres de corepíscopos. La etimología marca perfectamente el cambio que se

anuncia: *Chora,* en griego significa el campo. Se trata por consiguiente, no de obispos, sino de lo que con fortuna se ha llamado «prelados de aldea». Toda una legislación conciliar —y sin duda a nivel local, los diáconos— pondrá a punto unas barreras para quebrar las tentaciones episcopales de los corepíscopos. Es decir, la autonomía a la cual la práctica pastoral les abría la puerta. En el siglo V, la desmultiplicación se pone en movimiento: el sacerdote va a presentarse al servicio de una comunidad particular. Crecimiento de la Iglesia, mas también audacia: la *civitas* —la ciudad— sólo tiene capacidad jurídica. Ella es *res publica.* Está dotada de magistrados y de consejos de decuriones. La iniciativa eclesial se abre por tanto, al fenómeno parroquial. Fenómeno que se extenderá en el *no man's land* jurídico de las aldeas, en esos *pagani,* más cristianizados que evangelizados. Los mecanismos eclesiales acaban de descubrir las instituciones que cuadran con la configuración de la Iglesia y sus devenires.

Un poder que toma la palabra

Irrebatibles testimonios, los tomos de las *Patrologías* marcan la salida de Egipto de los diezmados y perseguidos. El poder cristiano está dotado de un prestigioso capital intelectual: tratados, homilías, correspondencia, creaciones literarias y litúrgicas. El cristianismo ha escrito mucho, pero aún ha elaborado más un discurso cristiano: una palabra, una predicación. Predicador, acto de la palabra litúrgica, es una amplitud que le da una nueva vena al poder cristiano que es la liturgia. *Leiturgia,* en griego, servicio público, la voz laica acaba de adquirir un sentido cristiano absoluto. El poder cristiano, es todo esto. Reside éste en la constitución de un glosario: también es la elección de una intelegibilidad, dicho en otros términos, de una lengua litúrgica. Las Iglesias de Oriente conservarán, naturalmente, el griego; la Iglesia de Roma optará por el latín. Recuerdo de aquellos tiempos, la misa papal conserva aún en nuestros días el bilingüismo de las lecturas. Es preciso subrayar el poder de integración de la liturgia: por su prédica y sus oraciones pasan los progresos teológicos de los concilios. Su poder coercitivo mediante la excomunión es evidente. La liturgia tiene ya a sus tradicionalistas e integristas. Basta recordar el asunto de Cirilo y Metodio. Levemente posterior a Carlomagno, ese asunto ilustra las relaciones de la política y de lo

litúrgico. Dos monjes, Cirilo y Metodio, evangelizan la Gran Moravia (Checoslovaquia), y crean una liturgia en lengua vernácula (el eslavón). Los obispos de Germania, por razones políticas, ponen el grito en el cielo. Perciben éstos que liturgia vernácula equivale a unidad nacional e inasimilación germánica futura. Su protesta se basa en una asombrosa exégesis: sobre la Cruz, el letrero de Pilatos está escrito en hebreo, griego y latín. Estas son por tanto las únicas lenguas sagradas. ¡El papa aprueba la iniciativa eslavona! Entonces el episcopado alemán redobla sus quejas. Está a punto de ganar la partida. El papa Juan VIII confirma la aprobación: «no es en tres lenguas, sino en todas las lenguas que la santa autoridad nos permite alabar a Dios». El episcopado alemán tendrá que hacer un falso documento para frenar la experiencia que ulteriormente será, en parte, muralla contra lo germánico y base de las naciones eslavas.

Poder litúrgico éste que interesará a los emperadores: estar presente en el centro de la oración, ser mencionado en la oración eucarística da un prestigio considerable. Los emperadores ofrecen altares de plata a una iglesia. Ahora bien, por aquellos tiempos sólo había un altar por iglesia; la liberalidad imperial es un indicio de poder. Esos altares múltiples para una sola iglesia no son más que las mesas sobre las cuales el pueblo deposita sus dones en ofrenda. Los dones del pueblo están depositados sobre las mesas imperiales. ¿Están éstas agrupadas bajo el signo del poder de la única ofrenda al emperador, señor de los bienes de esta tierra? ¿Son signos que entre el pueblo y el altar los canceles litúrgicos filtren la opinión sobre el poder?

La Ekklesia en la tormenta

Si lo doctrinal se esfuerza por manifestar la fe, está claro que esto, en cierta amplitud, plantea problemas de consenso. La palabra doctrinal cristiana —poder de ortodoxia— muy rápidamente sufre tensiones. Circulan doctrinas heterodoxas. La Iglesia es presa de fiebre. Ella la comunica rápidamente al imperio.

Un sacerdote de Alejandría, Arrio enseñará una doctrina que niega la divinidad de Cristo, mientras las comunidades de Macedonia cuestionan la divinidad del Espíritu, Nestorio negará que María sea la Madre de Dios, Eutiquio rehusará la unicidad de naturaleza en Cristo y negará la consubstancialidad de su

carne y de la del hombre. Todo esto puede parecer harto bizantino, es verdad. Tanto más que todas las herejías reciben, según el lugar y el tiempo, una paleta de coloraciones increíbles. Mas, tras este fermento, hay apuestas que están en competición. Si observamos las posiciones doctrinales heterodoxas, medimos dimensiones si no políticas, por lo menos dimensiones que afectan al poder. Arrio, al quebrantar el dogma trinitario y al negar la divinidad de Cristo, socava los poderes. Para dar un ejemplo —que dicta menos entrar en la compleja presentación de las circulaciones trinitarias— podemos evocar el iconoclasta. Atacar a las representaciones materiales de la divinidad o de la santidad, es —por un celo receloso— volver a estructuras en las que muy pronto, se puede cuestionar a la representación imperial, más también en las que las élites marcan un poder sobre el pueblo que reclama representaciones sensibles.

El bizantinismo aparente oculta los peligros. Para el imperio, el conflicto doctrinal ya no hay que detectarlo más a nivel individual, sino a nivel de regiones enteras, e incluso del imperio. La herejía, si bien representa un beneficio en la elaboración teológica, es una fuente de fisuras que corre el riesgo de arrastrar a la Iglesia y al imperio. La herejía es contra-poder: muy pronto, por lo demás, el sumario doctrinal se verá doblado por rivalidades y facciones, intrigas de corte y manipulaciones. Por último, apasionando a las muchedumbres, el campo doctrinal es un excelente catalizador para los desórdenes, rebeliones, peleas. Podemos juzgar el clima popular por una carta de Gregorio de Nisa: «Si se le pregunta al cambista por el curso de la moneda, este le responderá sobre lo Engendrado y lo Inengendrado. ¿Se entra en la panadería? El panadero le declara que el Padre es más grande que el Hijo. ¿Va usted a las aguas termales? Ahí, el muchacho del baño se las toma con uno: no hay forma de saber si su baño está caliente, pero en cambio le predican a uno que el Hijo salió de la nada». (P.G. xlvico 557 b). Todo esto se desenvuelve en un clima de obispos exiliados, desposeídos, o predicando homilías vehementes: un «western» teológico. Ciertos historiadores, para revelar las pasiones, dirán que en el sumario de la herejía donatista, ¡el conflicto de Cecilio fue un «affaire» Dreyfus! La teología se abre a la propaganda: Arrio compone cánticos que los marinos harán circular por todo el imperio. De lado ortodoxo, Ambrosio inventa «la ocupación de la iglesia». Habiendo la emperatriz Justina otorgado una iglesia a los arrianos, Ambrosio y su pueblo se

encierran en el lugar santo y... para aguantar cantan: Ambrosio acaba de introducir el himno en la Iglesia. Pero mientras se desgarran entre sí y se cantan los latines, mientras los griegos están glosando sobre los ángeles... se acercan los bárbaros... Los vínculos entre Oriente y Occidente se aflojan. Pronto, las fisuras se convertirán en abismos. Un cierto imperio agoniza.

La iglesia y la Völkerwänderung

Sobre el vasto tablero del imperio la Iglesia había sufrido las persecuciones, y luego conocido los favores. Un fallo modifica las relaciones de fuerza. Roma va perdiendo poco a poco su situación de capital imperial. El emperador no reside más en la capital y, desde Valentiniano III, no hay que contar más con él como defensor concreto o eficaz de la Iglesia y de la fe. Para la Iglesia, este ascenso de los pueblos bárbaros puede ser un término o una partida. En todo caso, un problema espinoso: muchos de los cristianizados, son además, arrianos. Se plantea entonces ¿apertura a los bárbaros o sumisión o vasallaje al emperador bizantino? Situación de ansiedad en una Iglesia patrimonial, mas también evangelizadora. En el 475, el obispo de Clermont, Sidonio Apolinario, manifiesta su sentir: «Temo menos por las murallas de los romanos que por la fe en Cristo.» En realidad, pronto no quedará más, ningún soberano católico en Europa: las nueve décimas partes del territorio están en manos de los arrianos mientras que el resto es tierra de paganos. Y sin embargo, a la Iglesia se le ofrecen dos posibilidades: la primera con el arriano Teodorico, hombre tolerante que fracasará. La segunda —y ésta será la buena— Clodoveo. Por él los francos se convertirán en los restauradores del catolicismo. Clodoveo será un Constantino de Occidente... con sus sueños y el Dios de Clotilde que da la victoria.

Tanto más que la victoria de Tolbiac es el lugar del bautizo de Clodoveo lo que importa: Reims, en el 506. Ahí dónde será el lugar santo de la realeza, Clodoveo arrastra al pueblo franco a la fe. En lo sucesivo el peligro arriano ha quedado yugulado, preso entre la tenaza de lo bizantino y de lo franco. Sin poseer una estructura ni una jerarquía, el peligro arriano se dislocará finalmente sin grandes problemas. Carlomagno le asestará el golpe de gracia. La Iglesia acaba de realizar a la vez su salvación y la integración de su protector y sus salvadores.

Gregorio, el papa de un remozamiento

Caída la fiebre arriana, la Iglesia sigue aún débil. Es un papa con prestigio —Gregorio el Grande— el que va a consagrarse a darle fuerza y poder. No es el hombre de las rupturas. En Constantinopla se ha beneficiado de la amistad imperial y, como prefecto de Roma tiene un sólido conocimiento de los problemas políticos. Es, por otra parte, harto desinteresado: seducido por el monaquismo, sólo ha aceptado su elección por orden imperial.

El monje fallido se reveló como un administrador incomparable: pestes, invasión lombarda, hambres, provocan su actividad y su eficacia. Gregorio realiza una vigorosa recuperación del patrimonio de la Iglesia a la que dota de una gestión que él mismo sigue de cerca personalmente. La estructuración de la Iglesia se verá afectada por el mismo vigor.

Le parece esencial un retorno a la disciplina. Liquida al archidiácono Lorenzo: dicho en otros términos, el ministro (y ahí la palabra encierra dos sentidos) de la gestión de la Iglesia. Un cierto poder acaba por tanto de pasar en las manos del Pontífice; y ello, en detrimento de los diáconos. En una segunda fase, Gregorio amplifica su área: hace real su título de metropolitano de Italia: así puede efectuar controles en las elecciones episcopales y en la creación de los visitantes apostólicos. O sea, la formación de un cuerpo seguro, móvil, dotado de poderes. En una tercera etapa, Gregorio se presenta como patriarca de Occidente. Acaba de poner en marcha un tipo de gobierno y de control que aseguran un prestigio eficaz y no honorífico: *ha inventado la Santa Sede.* Gregorio le da cuerpo a la intuición del papa Gelasio: esta «distinción de las potencias». Su teología política es una etapa capital en la carrera al poder pontifical.

En efecto, en el siglo V, Gelasio se encontraba en malos términos con el emperador bizantino Anastasio. Términos que llegaron hasta presentar un binomio: coexistencia y dualismo de los poderes. Lo cual le llevó a definir la autoridad pontificia como una *auctoritas.* En ello hay una trampa: no más independencia del poder civil, puesto que la Iglesia (o más bien el pontífice) se atribuye la soberanía. Resulta fácil asir la teología subyacente. El cristianismo es religión de salvación. De una salvación en este mundo. Al mismo tiempo, siendo la Iglesia por su constitución divina el lugar de salvación, ésta no puede quedar subordinada a

un poder. Estratégicamente, la posición gelasiana es, frente a la autoridad imperial y sus fisuras, un primer intento de autonomía y una búsqueda de primacía. Gregorio va a tratar de realizar el intento de Gelasio. En primer lugar, con la habilidad del alto funcionario que ha sido, dirige a Bizancio una reverencia de principio: emperador que representa a Dios, protector de la Iglesia... Mas para lo espiritual, el papa sucesor del *Príncipe de los Apóstoles* se atribuye la primacía absoluta. Gregorio le escribirá de modo harto claro al emperador: «La *potestas* le ha sido dada a usted por el cielo. Y ésta, se extiende a todos los hombres, con el fin que se ayude a los que quieren hacer el bien, con el fin de abrir el camino que conduce a los cielos. Con el fin que el reino de la tierra sea el servidor del reino celeste». Tales criterios manifiestan de cara al poder, una postura no equívoca: autoridad y poder no tienen la misma noción. El pontífice es de hecho primero y soberano de la salvación. Tiene la *auctoritas*. Agustín, Gelasio, Gregorio: tres nombres que indican los recorridos de la Iglesia a través de las teologías del poder y del paso de la Ekklesia a la «Ecclesia romana».

El propio estilo del gobierno de Gregorio presupone una eclesiología misionaria. «Ecclesia universalis» es un «leitmotiv» bajo su pluma. Voluntad de poder sin fronteras, mas también voluntad de evangelización igualmente sin fronteras. La intuición gregoriana es por lo demás, en esta materia, harto notable: ésta anuncia ya todas las opciones modernas del sumario «Iglesias y culturas». Cuando se efectuó la evangelización de Inglaterra, Gregorio da unas instrucciones que merecen ser citadas:

«Tras hondas reflexiones he estatuido sobre el caso de los anglos: que no deben en modo alguno ser destruidos los templos de los ídolos en esta nación, mas que se destruya únicamente a los ídolos que se encuentran en los templos. Que se tome agua bendita y que con ella se rocíe esos templos; que en ellos se edifiquen altares y se pongan reliquias; en efecto, si estos templos están bien construidos, ello es necesario y basta con cambiar el destino de los mismos: hacerlos pasar del culto de los ídolos a la alabanza del verdadero Dios. De este modo, el pueblo, comprobando que se respeta a esos templos, depositará más fácilmente el error de su corazón y, al conocer y adorar al Dios verdadero, se reunirá con mayor familiaridad en los lugares en donde tenía costumbre de ir. Como existe la costumbre de ofrecer muchos bueyes en sacrificio a los espíritus, hay que transformar

levemente el ceremonial de esas ofrendas, de modo que se fijen esas costumbres rituales en el día de la dedicación o de la fiesta de los santos mártires, cuyas reliquias han sido colocadas (en la iglesia); que las gentes sigan construyéndose cabañas con ramas cerca de esos mismos templos convertidos en iglesias, y que celebren la fiesta con ágapes rituales. Que esas bestias no sean más brindadas al demonio, sino a Dios, y que al comerse esos animales, agradezcan a la Providencia de haberles saciado; y que así, al conservar el placer de esas fiestas, puedan fácilmente gozar de los placeres interiores.»

Texto mayor en su enfoque cultural; el análisis de Gregorio permanecerá aislado: cuando se produjo la *querella de los ritos chinos,* mucho más tarde, la estrategia de occidentalización y de latinización se revelaría como un fracaso desastroso para una Iglesia implantada en Asia.

La asunción carolingia

Tras la decadencia merovingia y una época de indecisión debida a la disminución casi total de los procedimientos conciliares, la Iglesia accede a un estatuto geográfico preciso: la *Ecclesia romana,* cobra un rostro resueltamente occidental. El fallo con el oriente de los patriarcas será en lo sucesivo ineluctable: el 1054 ampliará la fisura convirtiéndola en un verdadero abismo. Abismo que desempeñará su papel cuando se presente una problemática de tipo político. La Iglesia tiene por consiguiente, que reestructurarse y perfeccionar ese patriarcado de Occidente que se ha convertido en su atributo. Y, al mismo tiempo, se va configurando el imperio de Occidente. En el 800 la operación quedará realizada. Mas una reestructuración tiene que arrancar de una base territorial segura. Dicho en otros términos, de un lugar soberano: la Iglesia accede por consiguiente a un pensamiento en el que la *auctoritas* y la *potestas* van a conjugarse. La adquisición de una territorialidad, el proceso de esta política pasarán por el establecimiento de fronteras globales de Occidente y por la llegada de los carolingios.

El Occidente ha pasado un nuevo peligro. Su conjuración está en todas las memorias (732). Los musulmanes ocupan España. La península es la plataforma de sus ambiciones económicas, mas también de su monoteísmo y de su teoría de la «guerra santa». En

el 732, la invasión musulmana se quiebra en Poitiers. Carlos Martel ha salvado el Occidente como dicen algunos. En realidad mas bien ha esbozado una operación de fronteras máximas que proseguirán sus sucesores. Carlos Martel se ha convertido sobre todo en príncipe cristiano. Ya un historiador de la época, Isidoro, lo designa en términos de frontera, puesto que califica a sus soldados de *europeos*. Una vigilancia cristiana acaba de actuar en una estrategia fronteriza occidental. Es evidente que a la legendaria fecha del 732, hay que soldarle la del 751: la coronación de Pipino el Breve. Sobre él va a jugarse el poder pontifical: Eginardo, en su *Via Karoli*, dirá con toda crudeza: Por orden del papa de Roma Pipino fue designado rey de los francos». En realidad, ningún merovingio había logrado un tal reconocimiento litúrgico eclesial y místico. Reconocimiento que fue basado en las *Escrituras por Sabiduría* (IX, 7), en donde el rey dice a Dios (y a la Iglesia): «Tú me has elegido por rey».

La Iglesia de Occidente realiza así una etapa ideológica de envergadura: únicamente el emperador era *coronado* y sólo por el patriarca oriental. El coronamiento es suplantado por la consagración occidental y la proximidad pontífica. Rey consagrado: a partir de aquí es de donde habría que fechar la existencia de los vínculos del trono y del altar. Lo sacro introduce nociones de fidelidad. El poder eclesial va plantando sus peones como garantía de sus súbditos... y observador de la realeza.

En el sumario de lo sacro en Pipino, hay un elemento político que se confunde con las aclamaciones litúrgicas. Es el de la promesa real de intervención de Lombardía para forzar al papa. En realidad, se trata de una promesa de donación al pontífice de las tierras recuperadas. El papa, adjudicándose por lo demás, un poder imperial, y dando una garantía de interés por esta promesa, convierte a los hijos de Pipino en «patricios de Roma»: la naciente dinastía se une por tanto con el poder papal y con su poryecto de creación de un Estado pontificio. La promesa de Pipino será respetada sin gran entusiasmo. En compensación, los pipinidas se brindarán para llevar la corona de hierro de los reyes lombardos.

La *Donación de Pipino* ha sido por consiguiente realizada. Y habrá que hacerla efectiva y duradera. Entonces es cuando sale un texto que estaba en la sombra: una *Donación de Constantino*. Este texto es una falsificación. Poner fecha es ya una clave de lectura. La *Donación de Constantino* se basa en el prestigio

imperial de Constantino, en ella se pretende que este último —deseoso de dar una base al poder espiritual del sucesor de Pedro— habría reconocido la primacía del papa sobre las sedes de Antioquía, Alejandría y Jerusalén. Dicho en otros términos: una especie de plenitud eclesial del derecho del pontífice romano. El falsificador señala que Constantino, al abandonar Roma por Constantinopla, operaba en esto un reconocimiento de la autoridad y del poder del papa Silvestre I como soberano sobre Roma, Italia y Occidente. Por último, en ese documento se hacía mención al derecho del pontífice a llevar una diadema e insignias imperiales. He aquí sobre qué podía fundarse la autoridad y la existencia de una soberanía pontificales, al tiempo que se rehusaban las indebidas pretensiones del emperador de Oriente.

Este documento falso conviene examinarlo según su posible fechado. ¿Existe en el 754 o es posterior a Carlomagno? Si este último fechado se revelase juicioso, la falsificación se tornaría en un elemento revelador. Revelador de los límites reales de la *Donación de Pipino* y de sus sucesores. En efecto, habría que haberlo falsificado sin disponer de todo documento oficial. Así pues, sobre una falsificación se constituyen, por tanto, los Estados de la Iglesia.

Los carolingios han ayudado a este *establishment* pontifical en sus primeros pasos. Un clérigo como Alcuino podrá sentirse satisfecho con la vuelta a Constantino, con un imperio reconstituido en Occidente. En el año 800, la coronación de Carlos el Grande por el papa es la apoteosis imperial. La Iglesia, ella, acaba de conquistar poderes.

La eclesiología de Carlomagno

Si hemos de creer a su biógrafo y apologético de la *Vita Karoli,* Carlomagno es un cristiano convencido, ferviente. Esto según su época: el derecho matrimonial es el del clan, por citar nada más que este punto. Para esbozar el perfil cristiano de Carlomagno, podemos formular tres criterios. ¿La oración? es perseverante. ¿La problemática teológica? ella mueve su curiosidad y participa en el debate con más sentido imperial que técnico. En todo caso, aprecia a ciertos padres de la Iglesia: durante la comida se hace leer a los buenos autores con predilección por... ¡*La Ciudad de Dios* de Agustín! ¿La caridad?, a su muerte legará a las iglesias las dos terceras partes de su tesoro.

El ferviente cristiano es, sin embargo, emperador. Tiene una visión clara de su función y se lo escribe al papa, definiéndola así:

«He aquí cuál es nuestra tarea: en el exterior, proteger, con las armas en la mano —y con la ayuda y la gracia de Dios— la Santa Iglesia de Jesucristo, de la invasión de los paganos y del saco de los infieles. En el interior, defender el contenido de la fe católica. La función suya, Muy Santo Padre, es la oración. Con sus manos elevadas hacia los cielos —como Moisés— le corresponde ayudar a nuestros ejércitos hasta que, mediante su intercesión, bajo la conducta y el don de Dios, el pueblo cristiano sea siempre victorioso de los adversarios del Nombre santo. Con el fin de que el nombre del Señor Jesucristo sea glorificado por el universo entero.»

La doctrina de este texto está clara: la primacía pontifical en sí no está cuestionada... ¡mas, ésta no está mencionada! A la oración se le reconoce como a un poder en un vaivén Divinidad-papa, mientras que la victoria y la defensa y la designación del adversario se sitúan en un vaivén Dios-emperador, cuyo punto de llegada es la glorificación de Cristo. A los paganos y a los infieles se les designa, no en términos teológicos, sino imperiales: ninguna criteriología eclesiológica. La invitación a la oración es sin duda sincera, ella establece un poder (porque en última instancia el papa podría negar su intercesión). En este documento el emperador describe toda una economía de la salvación: ayuda, gracia divina, conducta y don de Dios, todo lo cual viene a regar pero no a dominar, como lo hacen las armas. Hay aquí un bosquejo de «los hombres de armas lucharán y Dios dará la victoria». Política ésta que Carlomagno asignará a la Iglesia carolingia y sobre la cual velará personalmente con su acción.

En el interior. Una reorganización meticulosa intentará instaurar sólidas estructuras. Convocaciones conciliares con un programa cuidadosamente preparado quisieran tejer un cuadro normativo. Una estrategia de Capitulares va a legislar en el marco concreto de las situaciones. Mas todavía es insuficiente. Por todos conceptos, Carlomagno está convencido de que en las dimensiones imperiales, hay que velar por la ejecución. Por todo el imperio lanza un binomio: un laico y un clérigo de alto rango: serán los *missi dominici*: inspectores, controladores, testimonios ejecutivos de las voluntades imperiales con poderes precisos en el marco de un mandato. Más que todos los textos, serán en la práctica, la voz imperial transmitida y amplificada: operatoria.

Por último, la obra carolingia en el interior, es un nuevo impulso a la evangelización: obligación de la prédica, enseñar a todos las oraciones usuales sin las cuales en modo alguno se puede apadrinar. Un movimiento parroquial descubre su vocación con los comienzos de una legislación de la visita canónica de la parroquia: la más pequeña unidad territorial cobra un interés creciente de parte de los dos poderes. La rectitud de la fe —condición mayor de la seguridad— viene a ser una de las preocupaciones de Carlomagno. E intervendrá en los asuntos de la fe sin ningún tipo de complejos. El asunto de *Filioque* es, sobre este particular, revelador. Desde el concilio de Nicea hay un problema teológico que se plantea en términos gramaticales: en la elaboración de la doctrina trinitaria, el Oriente prefiere expresar su fe sosteniendo que el «Espíritu del Padre *por el Hijo*»; los latinos, ellos, conservan otro enfoque en el que «el Espíritu procede del Padre y del Hijo». Esto muy esquemáticamente, ya que el conjunto del problema teológico es ¡harto complejo! Resumiendo, se puede sostener que gran parte del problema es de orden gramatical: las preposiciones griegas y latinas, en realidad, contienen matices delicados de transponer y es sobre matices muy tenues que se sitúa la querella teológica. Carlomagno resolverá la oposición imponiendo el *Filioque* (y del hijo) por la fórmula «Filioque procedit». Fórmula que figura en los símbolos católicos. Se inicia un contencioso teológico-político en el que el papa no desempeña un papel de primera. El Oriente cuestionará la decisión. Entonces, el desgarro Oriente-Occidente encontrará ahí una nueva fase en la que se osificarán las selecciones.

La acción en el exterior. Carlomagno había planteado con firmeza el principio de una defensa de la Iglesia y de los pueblos cristianos contra el paganismo exterior. En la práctica sostendrá que el mejor medio de defensa es el ataque. Hay en esa actitud un objetivo político, mas también deseo sincero de una *dilatatio* de la Iglesia. Bien es verdad, que Carlomagno ha tolerado y fomentado iniciativas estrictamente misionarias: un Bonifacio, mediante la eficacia de su predicación, implantará a Cristo y a la Iglesia en Germania. Pero el emperador, por su parte, recurre a la propia potestad Divina: la irreductibilidad de los sajones es un insulto a Dios. La acción de una fuerza armada cristiana recibe al mismo tiempo la seguridad de una victoria por Dios. Ideología más monoteísta que específicamente cristiana: también los estandartes de Alá de los musulmanes llevan la mención: «Alá me da la

victoria». Una estrategia basada en una teología del insulto, no podía penetrar nada más que al precio de la sangre y, si no lograba la cristianización, por lo menos conseguía una sacramentalización bautismal. Cuando los Avaros (los hunos), también ellos reducidos, reclamarán el bautismo, Alcuino —el consejero de Carlomagno— sugerirá que se establezca algo más de discernimiento en los bautizos expeditivos. «Si los sajones han rehusado tantas veces el bautismo, ello es porque los fundamentos de la fe aún no habían logrado echar raíces en sus corazones», comentará con agudeza y clarividencia. Referente a los infieles y al mundo árabe, el enfrentamiento de ambos monoteísmos será un semi-fracaso: el mundo cristiano e imperial tendrá éxito nada más que en el establecimiento de las fronteras y en una perennidad de la gesta de Roldán.

¡Vuestra tarea es la oración!

Por qué no tomar al pie de la letra la invitación de Carlomagno al papa. Un intento de lectura del poder de una Iglesia que celebra y reza merece interés.

El poder eclesiástico no cesa aquí de afinarse y de promover mecanismos de larga duración (tanto más por cuanto la institución parroquial emprende una carrera siempre viviente). Podríamos elegir dos sumarios para una lectura del poder de esta Iglesia. Dos sumarios que son lugares de penetración, de gobierno, de asimilación de datos de cara al futuro.

El viejo principio: *lex orandi, lex credendi* (la ley de la oración, es la ley de la fe) será un poderoso factor de unidad. A esta fe le era preciso «algo» para que ella encuentre en la celebración litúrgica un tipo de formulación a la vez estable, mas también extensible al imperio, asegurado de una ortodoxia sin fallo. Ahí acabamos de describir un documento de origen privado, mas cuya fortuna será efectivamente considerable. Se trata de una obra del papa Gregorio. Este había realizado, para uso personal, una reagrupación de textos litúrgicos. Y lo había hecho, sin duda, con la reserva mental de hacer un «modelo» para los sacramentarios de las iglesias locales. La veneración que se ha prodigado a Gregorio ha asegurado la conservación de su colección litúrgica en sus sucesores. Carlomagno, deseoso de lograr una unidad litúrgica e interesado por una caución tan prestigiosa como la veneración de la

obra de Gregorio, se la reclamó al papa Adriano. La copia mejorada, que llegará al imperio, es reconocida por los liturgistas como el *Hadrianum*, y ello para marcar una evolución del texto gregoriano. La autoridad carolingia, mas también las preocupaciones de la Iglesia, son los concelebrantes de este poder litúrgico que se convertirá en una nota del cristianismo occidental.

La penitencia experimenta un rebrote en la época carolingia. Esa figura aquí como un ejemplo significativo de conservación de los poderes. A lo largo de los siglos, nuevas actualizaciones la irán concretizando. En este campo, el mundo carolingio y la Iglesia realizan una semi-ruptura y un semi-éxito. Semi-ruptura con respecto a la penitencia patrística: se penetra en un cuerpo de teología y de prácticas que se asemeja a la forma medieval, y luego moderna. Se insistirá levemente en esta forma de poder que la Iglesia se forja: poder de oír, hablar, imponer, perdonar o no. La penitencia antigua era clara: distribuía un espacio sacral, litúrgico, social: *la «orden» de los penitentes.* Era por consiguiente pública, en el sentido de ese *ordo* como categoría de la comunidad cristiana. Era sobre todo no reiterable. Esto explica los catecúmenos prolongados y los bautizos *in articulo mortis.* Su rigor expresa una cierta economía de salvación que una extensión numérica volverá delicada para vivir. Los reformadores carolingios se entregarán a promover una nueva teología y una nueva práctica nacida en los monasterios celtas y anglosajones. Es la penitencia tarifada. La noción de tarifa conduce a un individualismo penitencial y no a una comunidad de penitentes. Además, la penitencia antigua llevaba al obispo; la penitencia tarifada empieza a tomar acto del sacerdote. Ella ofrece por consiguiente una nueva distribución de los poderes. Es seguro que ella presenciará cómo se elevan protestas vehementes de los obispos «tradicionalistas» que persiguen a esos nuevos libros litúrgicos que son los penitenciales. Lo que ha matizado la transición con las prácticas antiguas. A una situación tajante, mejor será sustituir la fórmula de Cirilo Vogel: se asiste a una «dicotomía penitencial, a un bipartidismo penitencial». Lo que puede resumirse en una fórmula: «A pecado grave y público, penitencia pública. A pecado grave pero privado, penitencia privada (por tanto tarifada)».

Si esa penitencia tarifada no es la de los católicos de nuestros días, se esboza una semejante: confesión y absolución son reiterables tantas veces como sea necesario. La diferencia con la confesión que se practicaba en el siglo XII reside en lo siguiente:

la absolución es dada nada más que cuando se ha cumplido la penitencia. Esta es objeto de un cálculo. La confesión es por tanto, totalmente esencial para consultar y determinar la tarifa penitencial. Sobre este punto, la confesión no es todavía un medio de expresar o de verificar atrición o contrición: en primer lugar es «económico». La penitencia tarifada es rigurosa: el ayuno se cuenta por años. Pero hay un mecanismo que va a flexibilizar este rigor: poco a poco, aparece un sistema de conmutación. Así, un añc de ayuno puede conmutarse en treinta y seis días plenos de ayuno, o la recitación de tres salterios, o ¡trescientos latigazos! Hay otro sistema de conmutación que hace participar al dinero: tres años de ayuno puede conmutarse en redención por sesenta piezas de oro de cinco céntimos o un siervo, hombre o mujer, o el pago de misas (los penitenciales son el primer rastro de los «honorarios de misas»). En ocasiones el sistema se desarrollará hasta límites absurdos (mas es ya el esbozo de todas las futuras teologías reaccionarias de la sustitución y de la recuperación); así, se puede cargar en otro la deuda penitencial: un rico puede pagar a un pobre para que éste cumpla una penitencia en su lugar.

Ha nacido una contabilidad, una lectura por dinero. Pero sería deshonesto el no citar a la fe ingenua: en caso de peligro, se puede confesar con un amigo, con su espada, con su caballo y, a falta del viático, se comulga, mediante el deseo, con una flor, una brizna de hierba, un poco de tierra. Evocar esto, es dar acceso a una poética de la fe: dicho en otras palabras, los rodeos por donde los poderes son cuestionados con una palabra y una práctica simbólicas. Algo hay ahí que es como irreductible. Más allá de los gestos, perdura como una indigencia del hombre. Insignificancia plena de sentido que se une a los textos de los Hechos (IV, 13), *donde los notables con su poder comprueban «la seguridad de* Pedro y de Juan y, al darse cuenta que se trata de gentes sin instrucción y por decirlo así, son gentes cualquiera, quedan extrañados».

Al señalar con alguna insistencia los mundos de la «herejía», deseábamos mostrar una faceta en la que la expresión teológica encuentra, provoca, acciona los poderes. La lucha teológica no puede ser nada más leída que como emergencia y circulación de una palabra y de prácticas en donde los mundos divinos están enérgicamente conminados de ser ahí en tierra de los hombres. El mero hecho de que todas las «herejías» afecten a la cristología y el mayor número a la Encarnación, no es algo anodino. Entre las

páginas del sumario de la dogmática, se deslizan las particiones del poder. Por este motivo, la meditación teológica sobre la Encarnación merecería también ser leída como una gramática del Estado. Ella es, en todo caso, gramática eclesiológica: para la Iglesia, el definir a la ortodoxia y la ortopraxia con respecto a la Encarnación y a las dos naturalezas de Cristo, es provocar su reflexión sobre su propia naturaleza en las órdenes de lo divino y de lo terrestre.

Entre el «sueño de Orígenes» de un imperio cristiano único y la observación de Ambrosio: «Es para nosotros una dicha mayor el ser perseguidos por los emperadores que ser queridos por ellos», no hay oposición sino coyuntura del sí y del no, en un debate que tiene su origen en la Encarnación: desde el: «Ha habido un edicto de César Augusto» (Lc. II, 1), desde la pasión que se remonta a la confesión de la fe *sub Pontio Pilato*. Por que el que confiesa la fe, ha sido marcado en las Escrituras como «caminando delante de los procuradores y los reyes». (Mc. XIII, 9).

El sumario del «constantinismo» en modo alguno podría ocultar el sumario teológico... sin ignorar a los poderes. También es verdad que los poderes sabrán aprender de la Iglesia a confeccionar sus catecismos: *Austriae Est Imperare Orbi Universi.*[1] Este «A.E.I.O.U.» viene a realizar el silabario del poder hasta el extremo de poner entre paréntesis a las Beatitudes...

BIBLIOGRAFIA

Una reciente obra de base, de fácil consulta y con bibliografías recientes es la de:

Daniélou, J. y Marrou, H.I.: *Nouevelle Histoire de l'Eglise,* Le Seuil, tomo I.* En castellano *Nueva historia de la Iglesia*. Cristiandad. Madrid, 1964 (N. del T.). Texto que se puede completar con Rahner, Hugo: *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif,* París, 1964.

Hemos consultado con interés y provecho:

1. «A Austria le corresponde gobernar la plenitud del Universo», divisa de la Casa de Austria.

* Quien desee una cronología sugestiva y un glosario teológico, puede consultar la excelente obra en dos tomos: *Dictionnaire de la foi Chrétienne,* Le Cerf, París, 1968. Ofrece una documentación de enfoque de una inteligencia extrema.

Bouyer, L.: *La vie de la liturgie,* París, 1956.
Brown: *La vie de Saint Agustin,* París, 1971.
Decret: *Mani et la tradition manichéenne,* París, 1974.
Delaruelle, E.: «Charlemagne et l'Eglise», in *Revue d'Histoire de France,* n.º 133, París, 1953.
Ferrier, F.: *Clefs pour la théologie,* París, 1974.
Fliche, A.: *La Réforme grégorienne,* París, 1924-1937.
Halphen, L.: *Etudes critiques sur l'Histoire de Charlemagne,* París, 1921.
Imbart de la Tour: *Les paroisses rurales de l'ancienne France,* París, 1900.
Kleinklauscz, H.: *Charlemagne,* París, 1924.
Marrou, H.I.: *Saint Augustin et l'augustinisme,* París, 1954. En castellano *San Agustín y el agustinismo.* Aguilar. Madrid, 1960. (N. del T.).
Pacaut, M.: *La théocratie d'Eglise et le pouvoir au Moyen Age,* París, 1923.
Pietri, L.: «Mythe et réalité de l'Eglise constantinienne», in *Les 4 fleuves,* n.º 5, París, 1976.
Riché, P.: *Education et culture dans l'Occident barbare,* París, 1962.
Vogel, C.: *Le Pécheur et la pénitence,* París, 1972. En castellano *El Pecador y la penitencia.* Liturgia española. Barcelona, 1962.

2

EL ISLAM: LA CONQUISTA, EL PODER

por Ahmad Hasnâwi

Algo hay de irritante en el problema de la determinación de las formas del poder en el Islam. Desde la imagen a la vez teórica y literaria del «déspota oriental» hasta los temas, más elaborados, de la confusión de lo espiritual y de lo temporal, el terreno está sembrado de clisés, de estereotipos y de premoniciones de las cuales resulta difícil desembarazarse.

Mas, junto a esas elaboraciones secundarias, y más o menos enfrentadas entre sí, las construcciones ideológicas de los propios musulmanes, bajo forma de interpretación del pasado con un ojo *puesto* en el presente, aún resultan más difíciles de desembarazarse.

Por tanto, el terreno ya está ocupado, y está ocupado por dos series de representaciones antagónicamente unidas. Frente a la imagen del déspota oriental, se esgrimen las estructuras deliberativas del Islam primitivo. Frente al tema de la confusión de lo

espiritual y de lo temporal, se afirma la unidad de todas las formas de la existencia social. Aquí, como allí, la historia es un envite político, un determinado tipo de arma en un determinado tipo de estrategia.

Dos tradiciones éstas que no tienen ni la misma edad, ni el mismo destino. Tampoco tienen el mismo efecto de conocimiento. La noción de «despotismo oriental» designaba en el siglo XVIII uno de los términos de una tipología especulativa de las formas de gobierno —término-rechazo si se quiere— y, como tal, su función quedaba definida por el lugar que esa noción ocupaba en las luchas ideológicas del siglo XVIII europeo. Ulteriormente, esta función cambiará y el tema servirá de justificación a la ideología colonial.

La segunda tradición es la del movimiento reformista musulmán (siglos XIX y XX) y responde «dialécticamente» a la primera. Esta tradición no niega por lo demás, la adecuación de la designación «despotismo oriental», mas limita su alcance ya sea en el tiempo (esta forma de gobierno es tardía en el Islam), ya sea en su base «étnica» (son los turcos quienes la inauguraron). De ahí la nueva consigna: vuelta al califato primitivo.

Empieza entonces todo ese trabajo de historia —que podríamos llamar «monumental»— que arranca al olvido ciertos signos para consagrarles una veneración: ciertos períodos, ciertos reinos, ciertas coyunturas han sido consagradas emblemas de la historia de la «comunidad» musulmana, de sus vicisitudes, de sus bifurcaciones felices o infelices. Tarea cuya reanudación incesante se proseguirá hasta nuestros días.

Es por ello que la historia que vamos a contar no es una historia definitivamente muerta, definitivamente enterrada, sino que no ceja de lanzar sus últimos resplandores a la memoria ideológica y política actual.

Probemos, sin embargo, de seguir la lógica misma de las cosas, y de asirlas en la raíz de su desarrollo, situándonos en la aurora política del mundo musulmán; es decir, en el momento en el que la ocupación del puesto dejado vacante por el Profeta debía llevarse a cabo en una coyuntura de conquista, de expansión de la base territorial del Estado naciente y por lo mismo de multiplicación del poder.

¿Quién puede suceder a un profeta?

La predicación de Mahoma había provocado una redestribución de los poderes, tal como se ejercían en la Arabia preislámica. Mahoma confisca el poder religioso, a la par que le da una nueva dimensión unitaria, por la distancia que establece entre la profecía y todas las funciones religiosas anteriores: adivinos, poetas, magos. Este freno de acceso a lo divino no cesará de extender sus efectos en una dirección doble: racionalizadora y legalitaria de un lado, mística e interiorista del otro.

A partir de su instalación en Medina, el Profeta asume las funciones de *jefe militar;* y pronto, en cuanto integra el dominio de la ley en el campo de las actividades proféticas[2], las de «juez», de árbitro: *ḥākim.* En resumen, a través de su práctica política concreta, Mahoma sustituye la dispersión de los poderes en el mundo tribal por una instancia central: su propia figura[3].

Motivo por el cual en el momento de su muerte, esta nueva economía del poder se encuentra doblemente amenazada.

En el interior, en Medina, por la posibilidad de un resurgimiento de la instancia tribal neutralizada. Así es como debemos interpretar la asamblea celebrada en el *Saqīfa* (recinto sagrado) de los Banū Sā'ida (de donde finalmente saldrá victorioso Abū Bakr, electo califa): la Saqīfa era, en efecto, el lugar de reunión de los *Khāzraj,*[4] y la famosa asamblea cobraba, por eso mismo, su significación: afirmar la autoridad del clan en detrimento de la nueva

2. S.D. Goitein: «The Birth Hour of the Muslīm Law», in *Studies in Islamic History and Institutions,* Leyden 1966, págs. 126-134.

3. En realidad, aquí sería preciso matizar: de una parte a veces ocurría que el *sayīd* («líder» tribal) era al mismo tiempo kāhin (adivino), al igual que ocurría que el adivino era hākim; de otra parte veremos que el nuevo poder profético aún estaba enraizado en las formas antiguas.

Bien es verdad, por último, que un conocimiento más profundo de la situación en Arabia antes del Islam, y en particular de La Meca, nos ayudaría a establecer un censo de las cosas de un modo levemente distinto. Desde ese punto de vista, las figuras de Qusaī, fundador de la ciudad mercantil de La Meca, y de Hākim, bisabuelo del Profeta, quien extendió el área geográfica de la actividad comercial de la ciudad, organizando un sistema de alianzas tribales de las cuales la ciudad era el centro, y reorganizando en ella las relaciones sociales, merecen un profundo estudio.

Sobre Qusaī, ver Caussin de Perceval: *Essai sur l'histoire des arabes avant l'Islamisme et pendant l'époque de Mahomet,* París, 1847-1848, tomo I.

Sobre Hākim, ver Kister: «Mecca ant Tamīm» in *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 1965.

4. Uno de los clanes (el otro fue el de los *aws*) que, antes de la llegada del Profeta a Medina, se disputaban la hegemonía del oasis.

entidad político-religiosa creada por Mahoma[5]. Solamente merced a la intervención de lo que se ha llamado «triunvirato» —Abū Bakr, Omar y Abū 'Ubayda— será modificada la situación. Mas, lo será y por la afirmación de los principios de la nueva comunidad y por la preeminencia de Quraysh (tribu del Profeta), en lo sucesivo única sede del *imāma* (liderazgo de la comunidad).

La *Saqīfa* no es un centro político, exponente del nuevo cuerpo político, en el que se hubiera dado libre curso el espíritu «democrático» que animaba a este último, sino que era más bien un espacio político antiguo en el que se reactivaba, en su «segmentaridad», el poder tribal antemusulmán[6].

Desde el exterior, la amenaza aún es más temible. Varias de las tribus de Arabia, con las cuales Mahoma ha establecido un pacto de seguridad, materializado por el pago de un impuersto, (la *zakāt*), denuncian el pacto y se niegan a pagar la *zakāt*. Esto es lo que se ha llamado la *riddat* (apostasía). Hay más, esta revuelta cobra la forma de un cuestionamiento del monopolio religioso de Medina: por doquier aparecen «falsos profetas: Musaylima[7], Tulayḥa, Sajâh (una mujer).

Esta doble amenaza resulta complicada por el hecho de que en realidad, no se sabía en qué consistirá la sucesión de Mahoma. Con todo, una cosa es segura: la función profética quedaba para siempre concluida. Y, en el fondo, ahí era donde radicaba el problema: qué tipo de función religiosa podía asumir el nuevo jefe de la comunidad, dando por supuesto que las antiguas formas de apertura a lo divino serían en lo sucesivo irrealizables, y que la nueva forma era de acceso vedado. Resumiendo, la sucesión del Profeta designaba un puesto vacante, lo que presuponía la presencia de coacciones negativas harto estrictas, mas sin una caracterización positiva definida. Pese a que el cese definitivo de la función profética cierra la historia musulmana en un momento privilegiado fuera de alcance, éste presenta una nueva problemática. Bien es verdad que en cierto sentido los efectos de este cese no dejarán de hacerse sentir, mas no en el sentido en que se dice

5. Esto era por lo demás percibido por los propios actores históricos. Ver Tabarī: *Annales*, ed. de Goeje, Parti I, vol. IV, pág. 1843.

6. A la mañana siguiente de haberse celebrado esa famosa asamblea, Abū Bakr se instalará en el *minbar* (cátedra) de la mezquita construida por Mahoma para recibir el juramento de fidelidad (*bay'a*) de los miembros de la comunidad. Es probable que con esta acción tratará de reafirmar la preeminencia del nuevo espacio político sobre el antiguo.

7. Dale F. Eickelman: «Musaylima» in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1967.

cuando se abraza la segunda conciencia que tienen los musulmanes, o más exactamente, ciertos musulmanes, del devenir de la comunidad.

Por ahora, Abū Bark, que toma el título de *jalifat rasūl-Allāh* (sucesor del mensajero de Dios),[8] se dispone a enfrentarse con una doble tarea cuya urgencia se imponía por sí misma. Proseguir la política «septentrional» del Profeta y reducir la rebelión de las tribus de Arabia. En suma, unificar Arabia y conquistar el mundo exterior. Dos empresas que se verán unidas puesto que Arabia no estará verdaderamente unificada hasta cuando Omar, el sucesor de Abū Bakr, permita a las tribus de la *riddat* participar en la obra de la conquista, de donde Abū Bakr las ha excluido. Participar en la conquista, o sea, a lo que es preciso llamar, un «fenómeno social».

El yihād: el Islam al asalto de la tierra

A decir verdad, la guerra no es un fenómeno nuevo en Arabia, era ésta un aspecto fundamental de las relaciones inter-tribales. La correría primero y la venganza después forman los dos polos de esta práctica guerrera. Con la correría (*ghazwa*) se apoderan de los bienes (camellos, ganado) sin que esto tenga que provocar muerte de hombre, al menos en principio. Ya que, precisamente la ausencia de la venganza (*tha'r*) vuelve costoso un acto de esta naturaleza: la costumbre (*sunna*) exige, en efecto, bajo pena de ir contra un código riguroso del honor, que el familiar varón más cercano vengue el homicidio que se ha perpetrado contra uno de los miembros del grupo. A menudo la guerra no es más que una venganza personal prolongada y que indefinidamente va de un campo al otro (ver la guerra de Basûs).

Este sistema de la guerra se verá cada vez más supeditado a una práctica religiosa que limitará sus efectos; en el espacio: la existencia de recintos sagrados (*harām*), en particular de la La Meca; en el tiempo: cuatro meses del año son considerados sagrados (*'ăshhur al-ḥurum*). Es probable que este período y estos

8. Sobre el sentido de la palabra *jalifa* en el Corán, ver Rudi Paret: «Signification coranique de Khalîfa et d'autres dérives de la racine Khalafa», in *Studia Islamica*, vol. XXXI, 1970.

lugares sagrados de tregua estén unidos al desarrollo del comercio de La Meca y estén destinados a protegerlo[9].

Como se podrá observar, las prácticas guerreras en la Arabia preislámica están minuciosamente codificadas, y obedecen a un conjunto de normas no escritas, pero que no dejan por ello de ser coaccionadoras.

La actividad bélica del Profeta introduce diferencias importantes en relación con estas prácticas. En primer lugar en la finalidad: la guerra ya no es más solamente la forma marginal de una vida económica basada en la escasez, tampoco es un mero acto penal, es en lo sucesivo una guerra *ideológica*. Si es algo lo que prolonga es el acto retórico de la persuasión[10]. Esta reorientación de la actividad bélica implica una segunda diferencia: la guerra no es más que una acción limitada a su propio desenvolvimiento, ayuda sin perspectivas o gesto que proporciona un castigo a un crimen. En efecto del 622, fecha en la que la «secta» abandona La Meca para instalarse en Medina, hasta su entrada triunfal en La Meca en el 630, lo esencial de su actividad militar se desarrolla en dirección a La Meca y tiende a obtener su sumisión: declaración de intención de hostilidad, tentativa de desorganización de la red comercial de La Meca (batalla de *Badr* en el 624), batallas de *'Uḥud* y del Foso (esta vez son los habitantes de La Meca los que contraatacan), utilización de la diplomacia y conclusión del tratado de al-Ḥuddaybiyya con los ciudadanos de La Meca, preludio de su sumisión. Introducción de la duración, mas también nueva utilización del *espacio*. No se ha reparado bastante en que el Profeta inicia una práctica *urbana* de la guerra. Se trata, de aquí en adelante, de una guerra entre ciudades: Medina contra La Meca, y cuando esté sometida La Meca, ésta contra a ṭ-Tā'if, otra ciudad comercial de Arabia occidental. La gran innovación, y como tal experimentada por los protagonistas, es aquí la utilización de la *defensa* como táctica que basta para administrar la prueba de la superioridad de su propio campo. Mahoma se impone verdaderamente a los habitantes de La Meca cuando muestra su superioridad en la defensa, «la forma más sólida de la guerra» (Clausewitz). Este es el sentido de la batalla

9. Véase sobre este particular R.B. Serjeant: «Harâm and Hawtah, The Sacred Enclave in Arabia», in *Mélanges Taha Husayn*, El Cairo, 1962.

10. Véase la ordalía en Louis Massignon: «La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fátima», recopilado en *Parole donnée*, ed. 10/18.

del Foso (*al-jandaq*): excavado en el norte de Medina, impide a los mecaneses cruzar las líneas de defensa. El resto, o sea, la sumisión de las tribus de una gran parte de Arabia, queda supeditada a la fuerza de la amenaza: en el 630, el Profeta ya ha creado irremediablemente una disimetría en el equilibrio de las fuerzas inter-tribales, lo que le convertía en el señor virtual de Arabia.

Llevada a los extremos (que iba hasta quebrar la norma del recinto y de los meses sagrados), introducción de la duración, utilización positiva de la fuerza de la defensa, utilización de la diplomacia; el Profeta inicia en suma una estrategia militar coherente que le asegura la victoria.

El resultado de esta estrategia, es que Arabia, como ya se ha dicho «en primer lugar se conquistó a sí misma» antes de conquistar «el centro del viejo mundo»[11]. En el centro de esta actividad militar se halla el botín y su reparto. Más tarde, los juristas musulmanes elaborarán una teoría del derecho de propiedad que corresponde colectivamente (antes que se proceda al reparto) al conjunto de los guerreros: derecho de propiedad por *'iḥrāz*, o «adquisición original» (por oposición al derecho de propiedad por *naql* o «transferencia de la propiedad de una persona a otra a través de uno de los acuerdos contraactuales admitidos» y al derecho de propiedad por herencia). Pero en tiempos del Profeta, la lógica que preside al reparto del botín es una lógica de la donación. El que combate «en la senda de Dios» hace donación a Dios de su persona y de sus bienes a cambio de lo cual Dios *tiene* que asegurarle el paraíso en el más allá y el botín sobre la tierra. «Alá ha adquirido a los Creyentes sus personas y sus bienes, contra la donación para ellos del Jardín. Ellos combaten en la senda de Alá. Matan o mueren. Promesa solemne (*wa'd*) ¡Deber para (Alá enunciado) en la Torá, el Evangelio y la Predicación! Ahora bien, ¿quién por tanto, mejor que Alá, respeta su pacto? Regocijaos del pacto de fidelidad (*bay'*) que habéis establecido con El. ¡Ahí reside el Inmenso Exito!» (*Corán*, S. IX, v.3, trad. Blachère, pág. 228). «Alá os ha prometido masas abundantes de botín que vosotros tomaréis. Para vosotros El ha adelantado el que podáis tomar ese botín y de vosotros ha desviado las manos de esas gentes. (Ha hecho esto) con el fin de que sea una señal para los Creyentes y para dirigiros

11. M. Lombard: *L'Islam dans sa première grandeur, Flammarion*, 1971.

por una Vía derecha». (*Corán,* S. XIVIII, V. 20, ibid., pág. 545).

Esta lógica de las prestaciones humanas (participación en la guerra, entrega de su persona y de sus bienes) y contra-prestaciones divinas, a nivel escatológico[12] y en el plano mundano se persigue por la entrega a Dios de una parte del botín. «Lo que toméis como botín, sabed que una quinta parte pertenece a Alá, al Apóstol, al Pariente cercano (de éste), a los huérfanos, a los pobres, a los viajeros...» (*Corán,* S. VIII, V. 42-41, ibid., pág. 206).

El ciclo de los intercambios hombres/Dios a través de la operación yihād, a nivel de las representaciones ideológicas, desemboca en un ciclo de los intercambios estrictamente interhumanos cuyo centro es el Profeta. El es quien procede a la distribución del botín: después de la batalla de Badr, se manifiesta una contestación entre aquéllos que se han apoderado individualmente de ciertos bienes, y los que, por haber permanecido en la retaguardia, no han tenido esa posibilidad. Mahoma pone entonces todo el botín en un montón único y lo distribuye en partes iguales entre todos los que han participado en la batalla. El hecho de hacer un montón, es afirmar la existencia de un orden de cosas en común. Poner ese montón bajo su propia égida, es, de parte del Profeta, plantearse como instancia partir de la cual se lleva a cabo la distribución de los bienes adquiridos por la comunidad. El es quien decide qué grupo es el que debe beneficiarse del botín: así, tras haber expulsado de Medina al clan judío de los Banû Naḍîr, sus tierras son distribuidas sólo a los emigrantes (tal vez para equilibrar su situación económica en relación con sus huéspedes medineses). El reparto del botín obedece a una confederación de tribus en Ḥunayn, en el 630, la parte ventajosa que se concede a uno de los jefes mecaneses recién convertido (Abu Sufian y sus dos hijos) tiende a convertirle en un agradecido o simplemente a recompensarle por su actitud como artesano de la sumisión de La Meca a Mahoma.

12. G.V. Grunebaum recuerda que cuando Nicéforo Focas «pide al clero griego honrar como a mártires a los soldados cristianos muertos durante la guerra contra los musulmanes», su petición fue rechazada por el patriarca Polieuto quien se basa en «la primera epístola de San Basilio, excomulgando por tres años a todo cristiano que hace correr la sangre, incluso en tiempos de guerra». Igualmente, «el concepto agustiniano de *bellum justum...* llegó a ser reconocido universalmente por el cristianismo occidental, pero no por el cristianismo oriental». G.V. Grunebaum: *L'Islam médiéval,* trad. fr., Payot, 1954, pag. 18.

Esta estructura de la donación se manifiesta aún más en el destino de la parte que le corresponde al Profeta (una quinta parte del botín; además, tiene un derecho de preselección antes del reparto: *ṣawāfī*): mantenimiento de su familia, de los pobres, de los huérfanos, hospitalidad que se ofrece a los viajeros, rescate de prisioneros, presentes que se ofrecen a las delegaciones de las tribus, gastos de equipamientos militares...

Decíamos más arriba que la guerra de Mahoma es ideológica. Hay que añadir que es más esencialmente *económica* que la incursión preislámica. Guerra que instaura, a través de la apropiación y el reparto del botín, un intenso intercambio de bienes y de servicios.

Así pues, ya a partir de los tiempos del Profeta, están presentes todos los rasgos de lo que pudiéramos llamar el *proselitismo guerrero,* tan característico de la expansión musulmana. A partir de entonces, la guerra ocupa una posición central en la práctica política musulmana. Posición manifestada por toda una elaboración jurídica de la noción de *yihād:* no hay tratado de *hadîth* (tradiciones provenientes del Profeta), ni *Fiqh* (jurisprudencia) que no le consagre un capítulo especial.

Tres son los rasgos esenciales que caracterizan a la noción de *yihād* en su formulación jurídica:

1. El *yihād* instituye un estado de guerra indefinido. El proselitismo guerrero se basa en una división del mundo habitado en dos espacios jurídicamente diferenciados, en «mansión del Islam» (*dār al-Islām*) y en «territorio de la guerra» (*dār al-harb*), división que presenta a uno de los términos como virtualmente dominante y al otro como virtualmente reducido. Esta misma virtualidad convierte a la guerra en un elemento universal de las relaciones del Islam con el resto del mundo, y al *yihād* en una tarea nunca realizada: son numerosos los *hadîths* que presentan el *yihad* como algo que debe proseguirse hasta el final de los tiempos.

2. La obligación del *yihād* es una obligación colectiva (*farḍ kifāya* por oposición a los deberes individuales: *farḍ ʿayn*): obligación que no incumbe a todo musulmán, individualmente tomado, pero es preciso y basta con que algunos la observen. Motivo por el cual, en la teoría política, la tarea de comprometer el *yihād* estará considerada como una de las funciones del califa[13].

13. El *yihād* funciona, en los tiempos modernos, como sostén de una ideología de la resistencia (nacionalista). Ello encuentra apoyo en la teoría clásica, que lo convierte en una obligación individual cuando el territorio del Islam se halla amenazado por una

3. El *yihād* es la única forma de guerra justa. Negativamente, ello significa que quedan invalidadas las guerras intertribales. Positivamente, que la declaración y la conducta de la guerra están sometidas a ciertas condiciones formales. En particular la declaración de hostilidades tiene que ir precedida de una invitación a la conversión (*da'wa*).

Estos dos últimos rasgos del *yihād* (*farḍ kifāya y bellum justum*) lo convierten en un instrumento en manos del Estado: la guerra es de ahora en adelante asunto del Estado musulmán. La inclusión de la lucha contra la disidencia ideológica y contra ciertas formas de criminalidad en los tipos de *yihād*[14] subraya perfectamente ese carácter, y que el *yihād* puede cobrar tanto formas externas como internas[15].

Desde un principio, el *yihād*, como guerra ideológica, es manejado de forma distinta según aquellos a quienes se dirige ya sean «paganos» («asociacionistas», *mušhrikūn*, que asocian a Dios con otras divinidades), ya sea las «gentes del Libro» (*ahl 'al-kitāb*), es decir, judíos o cristianos. A los primeros no les queda más elección que el Islam o la guerra total. A los segundos les queda la elección entre el Islam, el pago de un impuesto o la guerra. En el supuesto que acepten pagar ese impuesto, se encuentran entonces bajo la *dimmat* (la protección) de Alá y de su Profeta, lo que significa concretamente que pueden conservar su religión, sus costumbres, su administración local... Así es como son tratados en tiempos de Mahoma incluso los judíos de los oasis —palmares de Khaybar, de Taymâ'... y los cristianos de Najrân y de Ayla. De esta dualidad de trato, se desprende la vocación *política del yihād*. Ya que si el *yihād* aspira a convertir, es únicamente a aquéllos que nunca se han elevado a una apertura auténtica a lo divino; los demás, que en el pasado han tenido por lo menos un tal acceso (incluso si el Libro que actualmente poseen está alterado), se trata

invasión extranjera. Un aspecto secundario en la teoría (el aspecto defensivo) pasa a ocupar el primer plano, e incluso se convierte en aspecto único del *yihād*. J. Berque: «El emir Abdel Kader pide a Fez una consulta sobre el *yihād*» in *Maghreb, histoire et société*, ed. Duculot y S.N.E.D., 1974. Ver igualmente el primer editorial del *Mujahid* (diario de la resistencia argelina).

14. Para la teoría jurídica del *yihād*, véase Majîd Khaddûrî: *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955.

15. Los tratados de *fiqh* distinguen cuatro tipos de *yihād*, según su criterio de fijación: además de las formas «externas» contra los politeístas y los «escrituristas», formas «internas» del *yihād* están admitidas contra los apóstatas y los disidentes (entiéndase contra ciertas formas de bandidismo).

de conseguir que confiesen, por los tratados de la *dimmat*, la posición política dominante del Islam. El universalismo del Islam está en primer lugar ahí, es vocación *política*. Cuando se discute esta cuestión del universalismo del mensaje coránico, es una cuestión que se sitúa en el plano religioso (el Islam ¿se dirige a la humanidad entera o sólo a los árabes?). Cuando se busca en este universalismo el fundamento de la voluntad de la conquista, siempre se hace en términos «extensivos», se podría decir. Y entonces nos encontramos frente a ese problema irritante: ¿por qué, entonces, el Islam conquistador no obliga a las poblaciones a convertirse e incluso parece pretender lo contrario en ciertas circunstancias (la conversión en efecto priva al tesoro del aporte financiero que representa el pago de los impuestos)? Ahora bien, si el universalismo es en primer lugar político, éste radica en esta forma de dominio que engloba a los musulmanes y a los «escrituraristas» a la vez. Fórmula ésta de dominación que se encuentra ya realizada en Arabia, estando los Profetas en vida. Sus sucesores no más tendrán que llevarla a las nuevas tierras conquistadas. El universalismo musulmán cobra, desde un principio, y por decirlo así en el vacío, la forma de un *universalismo de Estado*.

En el vacío, porque el Estado aún no se ha construido su armadura material. Hacia el fin de su carrera, Mahoma nombra en efecto, algunos recaudadores de impuestos (de la *zakāt*: el Corán habla de remunerarlos sobre los ingresos que aseguran su recaudo ver el *Corán*, S. IX, V. 60, trad. Blachère, pág. 221) y una especie de gobierno en La Meca tras la sumisión de esta ciudad. Pero no dispone de ninguna fuerza pública y su autoridad está más bien basada en la persuasión y la donación. Más exactamente, dispone en realidad de una fuerza externa, que por otra parte no es más que la comunidad agresivamente dirigida hacia el exterior, pero en modo alguno de una fuerza interna de coerción. El Califa no es más que el símbolo de la unidad de la comunidad. Cierto que él es quien nombra a los comandantes que conducirán esta o aquella expedición, mas a éstos se les deja una amplia iniciativa tanto en la conducta de sus propias tropas como en las formas de administrar las nuevas tierras conquistadas. Por ejemplo, es Khâlid ib al-Walîd, el famoso general musulmán quien por iniciativa propia, tras la victoria sobre las tribus de la *riddat*, organiza incursiones hacia el Iraq sasánida.

A partir del califato de Abū Bakr, y con mayor vigor bajo Omar, la penetración musulmana se afirma en dos direcciones: en el noreste hacia el imperio sasánida, en el noroeste hacia las provincias bizantinas: Siria, Egipto. La exploración militar de los bordes septentrionales de Arabia pone de manifiesto la fragilidad de los dos imperios mundiales, que a su vez, estimula la progresión de las tropas musulmanas.

Decíamos más arriba que una fórmula de dominación, que engloba a musulmanes y a no musulmanes está a disposición de los dirigentes musulmanes. Pero añadíamos que quedaba por darle un contenido efectivo a una tal fórmula. Toda la historia musulmana del siglo primero e incluso más allá cabe en el desfase entre una *forma* hueca de universalismo de Estado y contenidos cada vez más alógenos. Más precisamente, la realización de esta forma de vacío suponía la constitución de un aparato administrativo siempre más fino, y como tal aparato se encontraba ya constituido en el país conquistado (modelo bizantino, y luego modelo sasánida), era inevitable que se sirvieran de él. Pero a su vez, la ascensión de un tal modelo administrativo promovía nuevas relaciones sociales que no tardarían en exigir una ampliación de la base social del poder (ahí radica el sentido de la revolución abasida en el 749-750). En ese juego de desfases entre formas y contenidos del poder, el derecho musulmán (*Fiqh*), como por lo demás todo derecho, juega un papel de integración de los contenidos a las formas.

Bajo Omar aún no se ha llegado ahí. Hay una entrega total a la tarea de organización de las tierras nuevamente conquistadas. Las capacidades organizativas de los antiguos mercaderes mecanenses, así como sus antiguas relaciones con las provincias bizantinas se revelaron de un concurso inestimable. Nuevamente aquí, como en las campañas del Profeta, se presenta una apuesta primordial, mas por así decirlo, multiplicada: el botín. Se puede afirmar que todo cuanto determina la vida política del Islam, desde entonces y aún para un siglo, es la competencia de los diversos grupos para conseguir el control de los recursos (tierras, rentas de las tierras, rentas fiscales) que han procurado las conquistas.

En la provincia siria[16], un tipo de organización socio-militar específica, asegura a la vez a los conquistadores llegados de Arabia y a los árabes que ya estaban aquí bajo la dominación bizantina, el control a partes iguales, de los recursos de la provincia: comercio, agricultura. Una tal comunidad de intereses, que en un principio no se desarrolló sin ciertas dificultades, queda sellada por el reconocimiento de una genealogía común: las tribus que están instaladas ahí serán de ahora en adelante conocidas bajo el nombre de *Yamaniyya* (descendientes del *Yaman,* en el sur de Arabia). A partir de entonces, la provincia queda enclaustrada y se establece un control muy severo sobre la emigración. Una tal coherencia de intereses le otorga al gobernador de la provincia, Muʿāwiya, un poder formidable que no tardará en utilizar, cuando se presentará la ocasión unos veinte años después.

Cabe señalar aquí, que las conquistas árabes representan una expansión territorial, *no apoyada por un aparato de Estado estructurado.* Es en el propio movimiento de las conquistas que iban a forjarse los instrumentos de un aparato de Estado; y ello a través de dos tareas.

1. La recaudación de las tasas que se han impuesto a las poblaciones sometidas, lo que daba lugar a una *administración financiera.*
2. La tarea de organización de los ejércitos, ya sea para las futuras conquistas, ya sea para el mantenimiento de los territorios conquistados. Lo que daba lugar a la constitución de *instrumentos de disuasión* eficaces en manos de los gobernadores.

Así, por el momento, es Siria quien, merced a su tipo de organización, constituye como una especie de laboratorio social de donde surgirán nuevas formas de poder.

En Iraq, en cambio, se sucederán varias oleadas de emigraciones, creando así una fuente de conflictos sin fin, siendo el conflicto principal la oposición de dos grupos cuyo prestigio religioso es desigual: habiendo los primeros participado desde el principio en las primeras expediciones iraquíes, a los que luego se les conocerá con el nombre de *Qurrā'* (término cuya interpretación plantea problemas)[17]; los segundos, al haber llegado más tarde y

16. Para más amplios detalles sobre la situación en las provincias, véase M.A. Shaban: *Islamimc History A.D. 600-750* (A.H. 123). *A New Interpretation,* Cambridge, 1971. Edición castellana *Historia del Islam* en Guadarrama. Madrid, 1976 (N. del T.).

17. A menudo se interpreta esta voz como significando: «Lectores del Corán». Pero Shaban considera que hay que darle el sentido de «habitantes de las aldeas» (*ahl al-qurâ*), que «revela su campo distintivo de acción como administradores de bienes».

sobre todo haber participado en la rebelión de las tribus contra la autoridad medinesa a la muerte del Profeta, (*riddat*). Además, la huida de la familia real sasánida y de su corte dejó vacante una buena parte de las tierras más fértiles. Entonces se plantea el problema de saber lo qué hay que considerar como botín. Más tarde, los juristas musulmanes establecerán una diferencia entre *ghanîma,* botín de bienes tomado en el campo de batalla, que tiene que ser repartido entre los combatientes y cuya quinta parte está reservada para el Tesoro (siguiendo en esto la práctica del Profeta) y el *fay'* (el conjunto de recursos que asegura un determinado país conquistado) que tiene que ingresar a la comunidad como tal[18] . En el período en el que estamos situados, no parece que se haya establecido tal diferenciación; y los conquistadores ocupan las tierras abandonadas sobre las cuales establecen un derecho de propiedad colectiva. Se les llama *Ahl al-fay'.* Pero la gestión de las propiedades es confiada a los *Qurrā'* únicamente, así como la recaudación de los impuestos a nivel del distrito. El conjunto de los ingresos es tratado en bloque, para utilizar los términos jurídicos ulteriores, como una *ghanîma* (la quinta parte del botín y de los ingresos en las tierras del Sawâd en los alrededores de Kûfa es enviado a Medina, el resto es repartido en forma de pensiones anuales entre los conquistadores). El establecimiento del *Diwān* o registro de las funciones para el sueldo del ejército en Iraq por Omar, acaso no sea más que el reconocimiento de la autoridad central por este estado de hecho.

Lo que no es óbice para que represente un esbozo de racionalización administrativa. En ese *Diwān,* el orden de precedencia está en función del orden cronológico de conversión al Islam. Los privilegios económicos están en función del prestigio religioso. Ahora bien, hay un orden de prestigio distinto que choca con éste, reactivado por la estructura político-administrativa de las plazas militares fundadas por los conquistadores: en particular en Kûfa. Aquí se entrecruzan dos tipos de división: de una parte para el habitat y la organización social, los hombres están agrupados en siete grandes divisiones, en las que la elección tribal es el principio pertinente, siendo cada uno de los grupos denominado por el nombre del clan o del grupo tribal más importante. El segundo tipo de división es militar-administrativo: cada unidad, llamada *'arāfa,* recibe en reparto una cierta suma, el número de sus

18. Abu Yûsuf: *Kitâb al-kharâj.* Igualmente *Abū Ya 'la: Ahkâm Sultâniyya,* ed. Fqî.

miembros queda sujeto a su parte en la renta anual. De la otra, la *'arāfa* era también la unidad militar de base. Mediante el juego de la elección del jefe de cada una de las siete grandes divisiones, unos hombres cuyo prestigio religioso estaba empañado por su participación en las revueltas de la *riddat,* pero que ocupaban una posición importante antes del Islam, se encontraban de nuevo en puestos destacados.

En esta estructura urbana, se manifiestan, en modelo reducido por así decirlo y en una visibilidad estremecedora, las contradicciones de la nueva formación social. Nada tiene de sorprendente por lo tanto que Iraq sea el punto de las revueltas, de las disensiones... Los *Qurrā',* en todo caso, constituyen un núcleo de intereses altamente articulados y ellos son los que crearán en el Islam el cisma: el de los *Khawârij* (o Kharijitas)[19] .

En cuanto al poder central, instalado en Medina, tiende a consolidarse. Omar, hasta ahora llamado jalifat jalifat rasūl Allah (sucesor del sucesor del Profeta) toma el nuevo título de Amīr al-Mu°minīm, que normalmente se traduce como «jefe de los creyentes». Sea cual sea la interpretación dada a este título, es cierto que pone el acento sobre el carácter político del cargo de califa. La tradición señala que fue Omar el que dio al estado musulmán su trabazón administrativa. Es probable que esto sea una visión retrospectiva, pero no es menos cierto que Omar intenta al menos reforzar el poder de sus gobernadores y aumentar su capacidad de control sobre sus administrados.

En efecto, el problema de dar un contenido de poder al cargo de califa se plantea con toda su agudeza a partir del tercero y del cuarto califa (Otmán y Alí). Las dos soluciones que, cada uno a su manera, ellos emprenden, se podría decir que constituyen la matriz de las soluciones futuras. Otmán (que pertenece al clan de Banū 'Abd Shams de la tribu de Quraysh) trata de integrar las antiguas formas de autoridad en el gobierno del imperio, de ahí la constitución de una red de gobernadores sobre los cuales puede

19. Centramos nuestro análisis de las conquistas en las provincias del centro, ya que es ahí donde se enfrentarán, por lo menos en el comienzo, las fuerzas que aspiran a la conquista del poder central. Cabe señalar sobre este particular que si a menudo se cita la fecha simbólica del 732 (batalla de Tours-Poitiers) como un momento esencial de la historia musulmana y de la del Occidente cristiano, no parece que los actores históricos lo hayan considerado como tal, y ello, sea tanto del lado cristiano como del lado musulmán. Ver el artículo de M. Canard: «L'expansión arabe: le problème militaire» in *L'Expansion arabo-islamique et ses répercussions,* Londres, 1974, págs. 56-57.

ejercer un control más eficaz para poder formar una clientela política.

En revancha, es probable que Alí quisiera dar un contenido religioso más consistente al cargo de Califa, reivindicando un poder de interpretación del texto revelado. Alí, aunque perteneciera también él a la tribu de Quraysh, no estaba ligado, social y políticamente, a la oligarquía de la Meca.

En conclusión, lo que él reclamaba, era una integración ideológica del imperio más profunda para que así fuera posible un desarrollo de la ideología por ella misma.

Ambas tentativas fracasarán, pero se puede afirmar que los Omeyas de una parte (la dinastía inaugurada por la toma del poder por Muʿāwiya, gobernador de Siria, los abasidas de otra (la dinastía que derrocará a los omeyas), tomarán cada una a su manera, en nueva circunstancia y con distintos medios, los primeros la solución esbozada por Otmán, los segundos la de Alí, apenas bosquejaba.

Después del asesinato de Otmán en el 656 por un grupo de conjurados que venían de Egipto, y la toma del poder por Alí, éste no tardará en hallarse confrontado con el gobernador de Siria, pariente de Otmán. Muʿāwiya, apoyado por los sirios de los cuales hemos visto la coherencia de intereses, teniendo «Alí tras de sí una coalición de intereses contradictorios, se encuentran en una confrontación armada en Siffin en el 657. Este acontecimiento tiene un alcance considerable, y no dejará de ser utilizado en «historizaciones» antagónicas. Será columbrado como un acontecimiento en torno del cual se articula el devenir de la «comunidad» musulmana.

La teología conquistada por las armas

La batalla de Siffin terminará de hecho por un procedimiento de arbitraje, cuya aceptación por Alí determinará que un grupo importante del ejército se pronuncie en contra suya: los *Khawârij* o «secesionistas», que inauguran con esta acción el primer cisma en el Islam. Ha sido cuestionada la interpretación de la base social de este movimiento: se acostumbra a decir que es el espíritu «individualista», incluso anárquico de las tribus, su repugnancia a toda forma de autoridad que se expresa bajo el disfraz de una oposición religiosa. Shaban sugiere otra interpretación según la

cual las primeras revueltas Kharijitas expresan más bien los intereses económicos producto de la conquista, que toman raíz menos en la antigua estructura social que en la nueva relación de fuerzas[20] .

Pero sea cual fuere la interpretación que se da de ese movimiento, éste es el primero en plantear en términos explícitos el problema del poder. Es el primer movimiento portador de lo que llamaremos un *discurso del imāma*. Al rehusar el procedimiento de arbitraje entre Alí y Muʿāwiya y al anticipar su consigna: «El juicio sólo a Dios pertenece», los kharijitas parecen desear sustraer el *imāma* al juego de las decisiones humanas y afirmar un principio «teocrático» puro. Al afirmar que Otmán fue ejectuado por razones justas y que no se le debía más obediencia a Alí a partir del instante en que aceptaba el arbitraje, éstos afirman un «derecho de resistencia» frente a un *imām* injusto (*jâ'ir*). Uniendo el derecho de resistencia al problema de la determinación del estatuto religioso (teológico) del *imām* injusto, anudan un conjunto de cuestiones que forman el núcleo de los futuros «credo» y la matriz del *Kalām* (teología).

Para poder destituir al *imām*, era preciso poder excluirlo de la comunidad y denunciarlo como caído bajo el nombre y el estatuto de *kāfir* (incrédulo). De suerte que se hallaban problemas de naturaleza teológica: el de la definición de la fe (*'imām*) y el *topos* durante mucho tiempo debatido, de la relación entre la fe y las obras.

Además, la práctica de la «excomunión» implica positivamente la búsqueda de una definición de los requisitos de la «comunidad derecha», es decir, la elaboración de un sistema coherente de cualificaciones de los seres y de los actos.

En su origen, esos problemas fueron planteados en la *práctica política*, y alrededor de un personaje singular: el jefe de la comunidad. Dicho en otros términos, los enunciados «prototeológicos» tienen en primer lugar una esfera de aplicación limitada: la

20. M.A. Shaban de hecho considera a este grupo como expresando estrictamente el interés de los Qurrā', decepcionados por la política de Alí. Y añade que a ningun precio se les ha de considerar como herejes. Ahora bien, si las fuentes confirman el primer punto (en particular Tabarī: *Annales*, partie I, Vol. VI, pág. 3330), éstas identifican al grupo mismo con los Khawârij, empezando por el propio Tabarī. En realidad, es todo el modelo propuesto por *la new interpretation* el que está en cuestión: al considerar en efecto sólo el plan estricto de las luchas de intereses, Shaban reduce implícitamente su autoexpresión ideológica a un ornamento redundante.

esfera de la vida pública. Mas, a partir de ahí, su capacidad de denotación se enriquecerá, y tendremos que habérnoslas con enunciados generales, que se aplican a todo musulmán[21]. Aún más importante que esta operación de extensión es la aparición de enunciados adversos: «No, dirán los Murjitas[22], el que comete un pecado mayor no es por eso un descreído, o más exactamente no se le debe tratar como tal». Se nota perfectamente el significado político «realista» de una tal actitud.

Pero lo que más nos interesa aquí es que, a partir de entonces, se crea una esfera «dialéctica», que no cesará de sustraerse de la esfera política para constituirse en discurso autónomo, con sus normas de discusión, sus objetos «ideales», etc. Esa esfera seguirá, al mismo tiempo, enriqueciéndose con nuevas posiciones: al-Ḥassan al Baṣrī afirmará que el gran pecador es *munâfiq* («hipócrita»), los *Mu'tazila* dirán que ocupa una posición intermedia entre el creyente y el incrédulo (*manzilat bayna-l-manzilātain*). Enunciados éstos que no dejan por ello de tener un significado político, de marcar puestos en un juego político complejo. Mas el movimiento que anima el debate tiende hacia una disciplinarización, hacia la emergencia del *kalām* (teología).

La cismática político-religiosa es generadora de un cierto tipo de saber. En su forma y en su contenido. En su forma: el *kalām* siempre conservará las normas de un debate sostenido «dialécticamente». En su contenido: por lo menos en su origen, el *kalām* se desenvuelve como una «semántica de la fe» (¿qué extensión darle a la comunidad de los creyentes, qué significación darle a la fe?).

Los tratados de *kalām* recogen por lo demás ese debate de origen, localizado alrededor del *imāma*. En ellos se encuentran tratados los temas de la legitimidad de los cuatro primeros califas, de su orden de mérito, etc. El *imāma* es por consiguiente uno de los «lugares» del *kalām*. Más adelante veremos como el *imāma* se convierte en objeto de tratados especiales.

21. Sobre el primer movimiento khârijita, también llamado «*al-muḥak-kima al-'ûlâ*», ver Baghadâdî, *al-Farq bayna-lfiraq*, ed. Beirut, 1973, págs. 56-61. Igualmente, Shahrastâni, *al Milal wa-l-nihal*, ed. El Cairo, 1968, págs. 115-118.

22. M. Watt in *The Formation Period of Islamic Thought*, muestra que esta denominación no cubre un grupo históricamente probado. Lo que de todos modos nos importa aquí, es que dé categoría a una posición intelectual que efectivamente ha sido sostenida.

Después de Siffin, se instaura un equilibrio precario que será quebrado por el asesinato de Àlí por un khârijita. Así es como empieza la dinastía Omeya (661). La capital del imperio musulmán es transferida a Damasco: de ahora en adelante el centro de gravedad político es sirio. A partir de ese instante, el desarrollo de la historia musulmana es el desenvolvimiento de un proceso contradictorio interno: de un lado, se va forjando progresivamente una maquinaria estatal; de otro, una cadena seguida de revueltas logra «congelar» ciertos mecanismos que a su vez, para que puedan de todos modos seguir funcionando, recurren a nuevas «piezas» que multiplican su potencia. Así, cuando Ziyâd ibn Abīhī, gobernador de Iraq nombrado por Mu'āwiya, efectúa una redistribución de cartas en Kûfa, retribalizando la estructura de ocupación, algunos Qurrā', descontentos, se sublevan. Mu'āwiya ejecuta a algunos de los amotinados, iniciando así un nuevo tipo de poder: el poder de vida y muerte del *'Amīr al-mu'minīm* sobre sus súbditos. Asimismo, cuando al-Hajjâj, gobernador de la misma provincia, confrontado con una serie casi ininterrumpida de levantamientos recurre al ejército sirio para aplastarlos, transforma con esto la función de éste: el ejército ya no es más solamente una fuerza, a la vez defensiva y ofensiva orientada hacia el frente bizantino, sino que se convierte sobre todo en instrumento de represión interna. Así se desarrolla la dialéctica de las revueltas y la construcción del andamiaje estatal.

Al mismo tiempo, el Estado desarrolla su dinámica interna: con al-Hajjâj, gobernador de Iraq por cuenta del quinto califa Omeya, 'Abd al-Malik ibn Marwān, se constituye lo que podríamos llamar una «escuela» de gobernadores, que acabarán teniendo entre sus manos la administración de la casi totalidad de las provincias. 'Abd el-Malik efectúa una doble reforma cuyas consecuencias serán inmensas: 1. La administración financiera (en particular el sistema de recaudación de impuestos que, en lo esencial, ha sido heredado de los antiguos amos de las provincias conquistadas: bizantino e iraní) ha quedado en manos de «oficiales» autóctonos que han seguido hasta ese momento utilizando las lenguas locales en la redacción de las operaciones administrativas. En lo sucesivo, el árabe queda instituido como lengua administrativa y, de ese modo, lengua universal de imperio. 2. Se crea una moneda musulmana, que será un preludio a esa conjunción de dos

grandes dominios monetarios (oro bizantino, plata iraní) hasta entonces separados[23]. Esta doble reforma está marcada por el carácter de una afirmación de soberanía tanto árabe como musulmana. Simultáneamente se prosigue la política expansionista, en particular hacia el este, y hacia Asia central. Los portadores de esa expansión son los *muqātila*.

Frente a esta dinámica por la cual lo que hemos llamado universalismo de Estado cada vez más va adquiriendo forma, se produce una serie de revueltas de las cuales aquí nos ocuparemos —harto arbitrariamente— nada más que de dos, por lo que tienen de valor ejemplar.

La primera es la de Ḥusayn (en el 680), hijo de Alí, que cobra el aspecto de una expedición desesperada, y que termina con un fracaso total: el pequeño ejército es aplastado en Kerbelâ. Mas este fracaso político-militar queda compensado por el volumen simbólico que no cesará de cobrar este acontecimiento. Acontecimiento matriz en la constitución de la memoria ideológica de los futuros chiitas[24].

El segundo levantamiento es el de Mukhtâr en Kûfa que también funciona como un agente «operador» ideológico: Mukhtâr pretende actuar en nombre de uno de los hijos de Älí que proclama *Mahdī* (jefe divinamente inspirado), siendo él mismo nada más que un *wazîr*. Con lo cual, el campo de las representaciones políticas se enriquece con dos temas que tendrán un destino divergente: el de *wazîr* resultará absorbido por el aparato revolucionario abasida, antes de convertirse en una de las instituciones gubernamentales más características del Islam[25]; en cambio, el tema escatológico de *Mahdī* quedará asociado con las esperanzas milenaristas de los chiitas, y será uno de los temas mayores de una de las ramas del chiismo elaborado: el imamismo. Hay otro rasgo que caracteriza la rebelión de Mukhtâr; es la par-

23. M. Lombard: *L'Islam dans sa première grandeur*, Flammarion, cap. V.

24. Políticamente adeptos de Alí y más generalmente de la familia del Profeta, éstos desarrollan una ideología del *imāma* que no dejará de proyectar su sombra en las edificaciones políticas y teóricas de la ortodoxia triunfante (sunnismo). Veremos su importancia en la génesis de la revolución abasida. Filosóficamente, elaboran una hermenéutica simbólica del texto coránico que se opone a la elaboración «literalista» de la ortodoxia sunnita. Sobre este último punto, véase H. Corbin: *Histoire de la philosophie musulmane*, Gallimard, col. «Idées», 1964.

25. Sobre el visirato, véase el artículo de S.D. Goittein: «The origin of the Vizirate and its true character» in *Studies...*, págs. 168-196. Igualmente D. Sourdel: «Le vizirat 'abbâsside», in *Publications de l'Institut Français de Damas*, 1959-1960.

ticipación, pese a que se haya exagerado su importancia, de *Mawālī* (neo-musulmanes no árabes): primera forma, aún incoactiva, de la fusión que será característica de la revolución abasida.

Mukhtâr, aventurero oportunista y demagogo, crea con su rebelión a la vez las formas de conciencia y las formas de organización que serán las características de la revolución abasida y de otras muchas insurrecciones en el campo de lo musulmán[26].

La fusión que se opera en forma insurreccional, entre árabes y Mawālī en el movimiento de Mukhtar, estaba en realidad en curso, bajo formas distintas, en todas las provincias del imperio, creando así nuevas fuerzas sociales. La estrategia a observar con respecto a un movimiento de esta naturaleza social dividía al *establishment* omeya-marwānī (tal vez aquí resida la significación de la lucha entre *Qays* y *Yaman*). La apuesta fundamental entre distintas facciones de árabes, a fines del imperio Omeya, puede resumirse así: *¿debe extenderse a todos los musulmanes o por el contrario limitarse sólo a los árabes, los privilegios de la «ciudadanía» musulmana?*

Hasta entonces, un no árabe converso tenía que adherirse mediante un pacto a una o a otra de las tribus árabes (de ahí el nombre *mawlā*, plural *mawālī*, que se les daba) para tener la facultad de ejercer los tres derechos árabes: *mudda'ā* (*legis actio*, derecho a presentar queja), *'āqila* (derecho al precio de la sangre), *rāyā* (derecho a la bandera)[27]. Además de estos privilegios que podemos llamar jurídicos, hay otros fiscales y económicos que están adscritos a la «ciudadanía» musulmana. Privilegios fiscales: un musulmán paga por sus posesiones sólo el *zakāt* o el *'ušur* (dima), mientras que por ejemplo los *dimamun* (judíos, cristianos, zoroastrianos unidos a la ciudad musulmana por un pacto) tienen que saldar un impuesto doble: el *ŷizya* o capitación, y el *jarāŷ*, o impuesto sobre la tierra[28]. El problema no se manifiesta a propósito de esa diferencia de trato, sobre la cual existe un consenso, sino a partir del momento en el que ciertos conversos se

26. Un día será preciso entregarse a una encuesta minuciosa de las formas de organización de los *da'was* musulmanes. Así quedaría aclarada una de las formas esenciales de los movimientos de masa en tierras del Islam.

27. Louis Massignon: «L'Umma et ses synonymes», in *R.E.I.*, 1946, pág. 152.

28. El sistema de los impuestos es en realidad mucho más complicado y diversificado en la realidad de lo que deja aparecer este esquema teórico relativamente tardío. D.C. Dennet: *Conversion and the Poll-tax in early Islam*, Cambridge Mass., 1950.

hallan en situación de tener que seguir pagando el impuesto de capitación o *yizya*. Privilegios económicos: la plenitud de la «ciudadanía» musulmana, por lo menos durante ese primer siglo de expansión y a partir del momento en el que el sistema del *'aṭā'* (sueldos) se encuentra generalizado, se manifiesta con la participación en las expediciones guerreras y la subsiguiente inscripción en los registros de las pensiones o *Diwān*. Ahora bien, no eran infrecuentes los casos de anomalía en que nuevos conversos (sobre todo en el Khûrâsân, provincia oriental del antiguo imperio sasánida) participaban en las campañas sin estar verdaderamente inscritos en el *Diwān*. La reforma fiscal de Omar II (que reinó del 717 al 720 y cuya política toda intenta modificar la corriente principal omeya-marwāní y acelerar la integración ideológica del imperio), toma precisamente por blanco a esos dos aspectos de la «ciudadanía» musulmana, tratando de extender su aplicación a los nuevos conversos[29].

Durante mucho tiempo, el juicio sobre esta etapa de la historia musulmana se ha visto dificultado por la forma de lenguaje político que han utilizado los protagonistas para reflejar sus hostilidades, y sus alianzas... Era el lenguaje de las genealogías tribales. Con todo, el hecho de que las relaciones de parentesco aparezcan como el motor de la vida político religiosa no expresa el estado real de las relaciones sociales en donde esas mismas relaciones han perdido su eficacia. La creación de genealogías ficticias, la proyección en el pasado de conflictos intertribales no era más que una forma ideológica en la cual los protagonistas cobraban conciencia de las nuevas relaciones materiales que se han instaurado entre ellos. Las genealogías constituían una forma

29. Sobre este punto ver H.A. Gibb: «The Fiscal Rescript of Umar II», in *Arabica, t. II,* fasc. I, enero de 1955. El concepto de «ciudadanía» musulmana contiene otros rasgos y por tanto otras exclusiones.

La libertad, en el sentido legal del término, de ahí la exclusión parcial por lo demás (por lo menos en teoría) del esclavo (*abd*); éste puede, si cumple las condiciones usuales, dirigir la oración común, más no es plenamente súbdito de derecho, lo que se manifiesta en la diferencia del castigo, en relación con el musulmán libre, que se le debe infligir en caso de adulterio (*zinā*) o transgresión en la prohibición del vino. El castigo que sufre el esclavo es menor.

La masculinidad de ahí la exclusión, igualmente ambigua, de la mujer. «Desde el punto de vista religioso, según el Islam antiguo, la mujer es la igual del hombre; a ella le incumbe la obligación de reservar las oraciones cotidianas, incluso estudiar la ley religiosa (en realidad, ella está supeditada a todas las obligaciones religiosas). Sin embargo, la mujer no forma parte del cuerpo político, del que son miembros sólo los hombres libres, portadores de armas». S.D. Goitein: *Studies...,* pág. 122, nota 1.

de respuesta a las cuestiones: ¿quién controla el «excedente» que se desprende de las conquistas? ¿A quién le corresponde la autoridad central y sus distintos apéndices?

Sería por consiguiente erróneo creer que lo que reglamentaba la vida política y sus conflictos era la pertenencia real a las tribus qaysitas o a las tribus yamanitas (muchas de estas pertenencias eran ficticias) o al juramento de fidelidad a este o aquel clan de Quraysh (omeyas o hachimitas). Más bien la cuestión estribaba en saber si el Islam iba a verse promovido a nivel de una ideología del imperio. Lo que significaba concretamente: los Mawālī, los súbditos de los países conquistados conversos en masa al Islam, ¿iban a poder participar en la dirección de los negocios públicos? Resumiendo, ¿el universalismo iba, por fin, a verse elevado a la categoría de su concepto?

Bien es verdad que la forma de autoridad instaurada por los omeyas adquiría el sesgo de una confiscación por una familia sobre la maquinaria estatal embrionaria. También es cierto que la familia prolífica de los marwāníes (segunda rama de los omeyas, en el poder del 684 al 749-750) dirigía a la vez «colegialmente» los asuntos del imperio y al mismo tiempo gozaba de grandes dominios de los cuales percibía la renta sobre las tierras. Motivo por el cual la oposición *política* y *religiosa* al régimen omeya cobraba la forma de una fidelidad a la familia hachimita, que acabó siendo el punto de convergencia más eficaz a todas las formas de oposición.

Mas esta forma «segmentarista» del juego político nada más constituía la envoltura de contradicciones socio-económicas. Lo cual no quiere decir que esta conciencia política mistificada determinaba la individualidad concreta del soberano (el que debe pertenecer a la familia hachimita), al mismo tiempo que las formas concretas de la expresión ideológica: sacralización de la familia del Profeta, transferible de un segmento a otro de esta familia (incluyendo por tanto a los abasidas); tema mesiánico del *Mahdī*, institutor de una futura comunidad de justicia.

Dos temas éstos que mantienen por lo demás el uno con el otro una relación de tensión y de solidaridad: uno determina al soberano en su *origen* (que le asegura la ciencia: el *'ilm*) como miembro de la familia, el otro asegura el carácter *universal* de su acción futura, su *destino* social *universal*. Misticismo del origen y universalidad de destino caracterizan la figura del futuro soberano. Estos dos rasgos marcan de forma contradictoria el origen

real, social, de esta exigencia universal y la forma mística que adquiere en el juego político del tiempo. Incluso si esos dos rasgos no han estado siempre acoplados, incluso si el primer rasgo no ha tenido siempre esta forma (sólo los *gulāt* —«extremistas»— llevan la ciencia exigida del *imām* al nivel de un saber divino), es su acoplamiento lo que constituye la expresión más acabada de las exigencias del momento.

La revolución abasida[30] será llevada por esta coyuntura ideológica y por una situación muy particular, propia del Khûrâsân, que funciona entonces como el crisol social en el que se opera la fusión musulmanes-árabes-Mawālī[31]. Sea cual fuere la naturaleza del régimen instaurado por los abasidas, sean cuales fueren las contradicciones que no cesarán de laborar, hay una cosa que es cierta, y es que éste término realizando la integración interétnica del imperio musulmán. El universalismo de Estado empieza a recibir un contenido efectivo: el conjunto integrado de las instituciones políticas corresponde mejor a la realidad de la composición socio-económica del imperio.

El derecho es un arma política

El *Imāma* —todo cuanto hasta ahora se ha dicho lo muestra— constituye el centro de la reflexión política del Islam. Lo que no deja de resultar más paradójico, se ha subrayado, que haya sido preciso aguardar el siglo V-XI, para que salgan a la luz del día tratados de derecho público. Que haya sido preciso esperar, dicho en otros términos, la degeneración política del califato para que se empezaran a codificar las funciones. Y se manifiesta entonces cierto placer en subrayar el carácter teórico, incluso utópico de los *Aḥkâm as-Sulṭâniyya* de un Māwardī[32] o de un Abū Ya'lā[33].

En realidad esta paradoja no es más que aparente y se explica por razones de coyuntura y por motivos «estructurales». Referirse

30. C. Cahen: «Points de vue sur la revolution 'abbasside», in *Revue Historique,* 1963.

31. El análisis de la revolución abasida y del régimen que ésta instauró sobrepasa el marco de nuestro estudio. Ver sin embargo: M.A. Shaban: *The 'Abbassid Revolution,* Cambridge, 1971. H.A.R. Gibb: «Governement and Islam under the early 'Abbassids», in *L'élaboration de l'Islam,* P.U.F., 1961.

32. *Māwardī, al-Aḥkâm as-Sulṭâniyya,* ed. Eng. Bonn, 1853; trad. Fagnan: *Les statuts gouvernementaux,* Argel, 1915; trad. Ostrorog del capítulo sobre el califato: *Le droit du califat,* ed. Ernest Leroux, 1925.

33. El tratado de Abū Ya'lā al-Farrā' lleva el mismo título que el de Māwardī y el texto es idéntico, con algunas variantes de escuela, ed. Fqi.

a motivos coyunturales no significa subrayar el carácter de
circunstancia de esos tratados, sino destacar la función precisa.
Las razones de coyuntura se deben a una situación política (y
teórica) sumamente compleja. Es un hecho que el califato abasida
había entrado en la fase de decadencia desde hacía mucho
tiempo: son muchas las dinastías locales que se revelan a la luz del
día y cuya relación con el califato de Bagdad es nada más que una
fidelidad vaga; pero, desde el 946 el propio califa se halla bajo la
autoridad de los príncipes buwayhíes (dinastía militar daylamita,
además chiita, que ha logrado hacerse con la realidad del poder en
Bagdad, a la par que se guarda de tocar al califato). Todavía algo
más temible, desde 969, una dinastía chiita ismaliana (los
fatimíes) reina en Egipto y amenaza Bagdad.
Frente a esta situación inextricable y ante el debilitamiento de
los emires buwayhíes, dos califas abasidas, al-Qâdir y su hijo
al-Qâ'im, intentan darle un cierto peso al califato. La aparición en
el este del sultán Maḥmûd de Ghazna, que les revelaba su fideli-
dad, confortaba su proyecto.
En esa coyuntura política muy precisa y en unión estrecha
con el al-Qâ'im, Māwardī escribió su tratado de derecho público.
No es mucho decir el que se explique por esta coyuntura, sino
que se inserta en ella como un verdadero *acto político.*
No hay rasgo de esta coyuntura que no encuentre su reflejo
jurídico en el tratado de Māwardī. Así, en la lista de las atribucio-
nes del califa, Māwardī insiste no solamente en las atribuciones de
carácter religioso o judicial, sino igualmente, y podríamos decir
esencialmente, en las que presentan un carácter administrativo y
añade incluso una cláusula exigiendo del califa que ejerza *directa-*
mente (*mushāšarat*) sus funciones, lo que era precisamente la
apuesta de la lucha entre buwayhíes y califas. Cuando, en ocasión
de una discusión de sesgo escolástico, afirma que si el califa cae
bajo el control de uno de sus subordinados que no aplica rigurosa-
mente la *sharī'a* (la ley), tiene que recurrir a un defensor, la
amenaza dirigida a los buwayhíes de recurrir a Mahmûd de
Ghazna está apenas velada. Igualmente, si, entre las razones que
justifican la deposición del califa, figura la herejía, es probable-
mente una anticipación casuística de la posibilidad de que los
fatimíes ocupen el califato de Bagdad y la anulación por antici-
pado de la legitimidad de un tal califato. Así, en todo el texto de
Māwardī, la envoltura jurídica no cesa de quebrarse sobre la
deslumbrante desnudez de lo real.

Pero, mucho más profundamente aún, la necesidad *teórica* de los tratados consagradas al *imama* responde a la presión ideológica de los chiitas, por aquel entonces ampliamente difundida y que brinda una teoría que consiste del *imama.* Dicho en otros términos, la exposición de los «estatutos» referentes al califato en Māwardī sólo se comprende en su relación *antagónica* con la teoría chiita. Esto por las razones de coyuntura que convierten a los tratados de derecho público en un dispositivo teórico alineado con vistas a derrocar ciertos blancos.

Los motivos estructurales se deben a la economía del saber musulmán. Los tratados de derecho público funcionan como una región-fin por dos regiones-fuentes: el *kalām* que trata de los *'usūl ad-dīn* (las «bases de la religión») y el *Fiqh* (o jurisprudencia).

Los *'uṣūl ad-dīn* se elaboran a partir de las profesiones de fe tendentes a establecer «una creencia derecha». Como las sectas (*firaq*) originariamente se han constituido a partir de una toma de posición sobre el *imāma* y más precisamente sobre el problema concreto, casual, de saber si tal o cual *imām* queda excluido, por tal o cual acto, de la comunidad de los creyentes o no, cada profesión de fe ortodoxa reiteraba la afirmación de la legitimidad de los cuatro primeros califas. Esta rúbrica de los *credo* será de nuevo tomada en los tratados más elaborados de teología (*kalam*). En estos tratados, a menudo divididos en dos partes, una parte que trata de las cuestiones racionales (*'aqlīyyāt*), y la otra de las cuestiones llamadas «tradicionales» (*sam'iyyat*), el califa halla puesto en los *sam'iyyat* junto a los temas de la profecía, de la resurrección de los cuerpos...

La segunda región-fuente está constituida por el *Fiqh.* En efecto, hay *topoi* del *Fiqh* que son tomados e integrados en una nueva perspectiva: la de la teoría del *imāma* supremo. Con esto se practica una redistribución de los temas del *Fiqh,* una nueva articulación que pone en posición lógicamente anterior el tema del califato, en relación con el cual se ordenan temas que anteriormente estaban diseminados en los tratados de jurisprudencia: «Teorías de las funciones públicas *wilāyat,* de la guerra santa y de las guerras de interés general, de las penas legales y discrecionales (*hudūd*), de la fiscalidad, del estatuto de las tierras, de los delitos y de los casi-delitos (*ŷināyat*)»[34]. Una tal disposición hace

34. H. Laoust: «La pensée et l'action politiques de al-Māwardī», in *R.E.I.,* 1968, pág. 24.

aparecer a la *sharī'a* (la ley) en su función constitutivamente *política.*

Este carácter mixto del «derecho público» está, por lo demás, subrayado por un autor como Ghazālī[35] en una perspectiva polémica: al sostener que el *imāma* es tanto un problema del *kalām* como del *Fiqh,* entiende sustraerlo a la posición de constituyente esencial de la fe en el que lo colocan los chiitas, y restituirlo así a una disciplina el (*Fiqh*) en la cual son posibles las divergencias, que no acarrean por ello cismas. Estrategia que consiste en privar al adversario de la propia base sobre la cual edifica su identidad.

El origen «teológico» (*kalām*) del tema del califato se revela en la discusión que se inicia en el tratado de *Māwardī,* discusión sobre el fundamento de la *necesidad del califato* (*wuŷūd*): de lo que se trata es de saber si es una necesidad fundada en la razón (*'aql*) o en la «traición» (*sam' o shar'*)[36]. Māwardī, pese a que cita los argumentos en favor de una y de otra de ambas posiciones, parece inclinarse por la segunda. Y ello porque la razón no está lo bastante determinada: sus exigencias, para el campo de las relaciones inter-humanas, tienen un contenido moral general, pero no implican la necesidad (*singular*) de la existencia de un poder político determinado tal como el califato. El cumplimiento de ciertos actos (cuyo control está reservado al califato), en particular en lo que al culto se refiere, determinados en su singularidad por la *sharī'a,* convierte metonímicamente al califa en una institución cuya necesidad no se puede justificar de un modo puramente racional. Aquí nos encontramos con lo que se puede llamar «subjetivismo teísta»[37] que determina que una acción (la institución del califato en nuestro caso) es obligatoria, no en virtud de su valor intrínseco, sino debido al hecho que como tal ha sido declarada por Dios. Para preservar este campo del poderío de Dios, se llega hasta el extremo de subrayar la irracionalidad de ciertas órdenes divinas, o más precisamente su inconmensurabilidad con los criterios de la razón: como el hecho de que haya cinco oraciones por día no corresponde a ninguna exigencia de la razón, asimismo, ciertos actos impuestos al califa no responden a ninguna exigencia de la razón respecto a lo que puede constituir

35. Ghazālī, *K. al-Iqtiṣâd fi l-i'tiqâd,* El Cairo, 1902, pág. 105.
36. A.S., págs. 3-4, ed. Enger y págs. 81-83 trad. Ostrorog.
37. G.H. Hourānī: *Islamic rationalism,* Oxford, 1971.

un servicio de Dios. Si la razón es incapaz de devolver razón, es al Texto que hay que recurrir.

Establecida así la obligación del *imāma,* será preciso sustraer de ella su naturaleza: como para la guerra (*yihād*), y para el saber (*'ilm*), se trata de una obligación comunitaria (*farḍ kifāya*), *que se* dirige a dos categorías de personas jurídicamente distinguibles: los electores y los candidatos a los cuales se les exige condiciones muy precisas (*ŝurūt*), ciertas comunas (*'adāla*): «honorabilidad», *'ilm:* ciencia, *ra'y:* juicio), otras propias de los candidatos (cualidades físicas, esenciales puesto que su pérdida puede ser la causa de deposición; cualidades guerreras y descendencia qurayŝí)[38].

Aquí tenemos, en línea punteada, el dispositivo de investidura del califato, el que es, rigurosamente hablando, *un contrato* (*'aqd*)[39]. Tiene por modelo a los contratos consensuales tales como se encuentran en la teoría del «derecho privado». Pero junto a este dispositivo, encontramos otro en el cual el califa investdo puede transmitir el poder a un heredero presunto (*'ahd*)[40].

Lógicamente (desde el punto de vista racional de exposición) y teóricamente (en la medida en que la designación por un califa de su sucesor está presentada como obedeciendo a normas de tipo contractual), se puede sostener que el primer dispositivo realiza mejor el modelo teórico del contrato: la teoría del califato-contrato es primera en relación con la teoría de la delegación hereditaria. Mas por un singular cambio de orden, que se ha operado merced a la intervención de una analogía sacada de la metodología jurídica, la designación hereditaria acabará siendo presentada como la primera: ésta es en efecto lo análogo de un *naṣṣ* (texto atestiguado), frente a la cual el recurso a la elección (análogo del *'iŷtihād:* búsqueda personal que sólo es posible ahí donde falta una texto atestiguado) es segundo, incluso no es más posible que en el caso en donde falta una designación explícita del sucesor[41]. De donde una tensión que está latente en todo el texto de Māwardī, y que se manifiesta por la doble afirmación según la cual el califato es un derecho que pertenece a la totalidad de los musulmanes[42],

38. A.S., págs. 4-5, págs. 83-91.
39. Este tema se repite a lo largo del texto de Māwardī y en distintos lugares de su argumentación, ver pág. 7, pág. 98, y pág. 9, pág. 104.
40. A.S., pág. 12/11 pág. 2.
41. A.S., pág. 21, pág. 138.
42. A.S., pág. 11, pág. 109.

de una parte, y que el califa investido está aún más en medida de disponer de un tal derecho[43], de otra.

Podrá sostenerse que tan sólo se trata de dificultades de la empresa en la cual se halla comprometido Māwardī, y de conceder una envoltura jurídica a una práctica corriente. Por supuesto. Mas, ¿qué es lo que le fuerza a adoptar un tal juego de palabras, merced al cual la cláusula de oferta y aceptación del califato, respectivamente por el califa en funciones y el que designa en particular como su sucesor, es bautizada contrato (*'aqd*) ¿Qué es lo que le fuerza a recurrir a una tal ficción jurídica?

Nos parece que aquí es donde se sitúa la toma de posición de Māwardī en la lucha ideológica y política que se ha forjado alrededor del califato y que explica su vaivén entre una «teoría» originaria y una «teoría» derivada.

Mediante la teoría del califato-contrato, Māwardī entiende oponerse a la concepción que la convertiría en el efecto de una designación divina, de un *naṣṣ* (un texto): dicho en otros términos, entiende oponerse a la concepción chiita que convierte al *imām* en un individuo singularizado por una mención explícita de Dios. Al arrancar el califato a una marca divina, Māwardī limita el campo de las relaciones interhumanas que el contrato representa, por así decirlo, la forma jurídica concentrada.

Pero hay que justificar una práctica (la de los omeyas, la de los abasidas) que hace del califato una función que obedece a la norma de designación hereditaria. Justificación ésta que será realizada estableciendo con firmeza la diferencia entre la práctica de la designación omeya-abasida y la que pretende reglamentar la transmisión del *imāma* en los chiitas. Esta es la transmisión «mística» de un conjunto de virtudes de las cuales la más importante es la «ciencia» (*'ilm*); aquélla será, en su sumisión a la forma del contrato, una operación jurídica. La primera se presenta como la transmisión de una herencia total e indivisible mediante una operación «mística», la segunda como la transferencia de un conjunto de atribuciones, que exigen de su beneficiario un conjunto de cualificaciones preexistentes a esa transferencia, y se realza en un conjunto de pasos explícitamente distinguibles y jurídicamente cualificados (búsqueda del sucesor más apto, oferta del califato, aceptación del sucesor, homenaje que se le tributa...). Resumiendo, la ficción jurídica de la designación-contrato tiene

43. A.S., pág. 12, pág. 115.

como función marcar la diferencia de ese procedimiento «sucesorio» en relación con la transmisión del *imāma* chiita.

Una construcción tal presenta, además, un «beneficio» teórico secundario, permite una reinterpretación de la historia musulmana en donde la ruptura de Siffin queda borrada, ruptura aceptada por ciertos sunnitas, entre un período fasto de la historia de la comunidad y un período nefasto, inaugurado por el ascenso de los omeyas al poder y la transformación del califato de cargo electivo en cargo hereditario, en *mulk*. De ahora en adelante, los propios omeyas aparecerán como habiendo sido fieles a la Letra y la acusación chiita elevada en contra de la comunidad (*ahl as-Sunna wa-l-jamâ'a*) se revela no tener fundamento alguno. Así, la teoría jurídica del califato es al mismo tiempo una lectura de la historia, historia toda entera consagrada *ad majorem gloriam «Civitatis Dei»*. Mas a partir de entonces, queda instaurada entre historia y teoría una circularidad que es la propia marca de la teoría sunnita del califato: la historia (tratada como materia jurídica) brinda los precedentes sobre los cuales se basa la teoría, la que a su vez, crea esos precedentes en su «juricidad».

Circularidad que está unida al estatuto del *ijmâ'* o «consenso comunitario». El *ijmâ'* es un primer lugar, junto al Corán, al *hadîth* (tradiciones transmitidas por el Profeta), y a la analogía (*qiyâs*), una de las fuentes del derecho (*'uṣūl al-Fiqh*). Pero no se yuxtapone a esas fuentes, las domina, es la fuente última de las fuentes, es el principio de los principios jurídicos[44] . Hay más. Al examinar el papel que desempeña, se nota perfectamente que es algo más que un mero fundamento jurídico; es el momento en el que la comunidad refleja su propia identidad, el lugar histórico de la verdad. Por ello la historia es a la vez materia jurídica y por el *ijmâ'* una «fuente» jurídica. Un hecho (materia) es elevado a la dignidad de hecho jurídico (fuente) cuando está sancionado por el *ijmâ'*. Por ello, si con Gibb podemos sostener que, para el sunnismo, «sin precedente, no hay teoría» y que toda la maquinaria interpretativa» se pone en movimiento *post eventum*, hay que añadir que no se trata con eso de acontecimientos o de precedentes brutos, sino de acontecimientos o de precedentes que han recibido la sanción de la juriscidad por el *ijmâ'*.

En suma, para Māwardī, es la teoría del consenso la que, en

44. N.J. Coulson: *A History of Islamic Law*, Edimburgo, 1964.

última instancia, decide de la igual validez del califato bajo su forma contractual y bajo su forma hereditaria.

Entre teoría e historia, el chiismo instituye un muy otro tipo de relación: en la medida en que la historia, desvalorizada, no puede servir de apoyo a la teoría, ésta será totalmente especulativa. Pero ese propio carácter permite al chiismo dotarse de un instrumento *crítico* de esclarecimiento: verá en cada una de las tomas del poder un juego de fuerzas materiales y contingentes; su preocupación constante será despistar las condiciones *reales* de acceso al poder.

A menudo se opone el «constitucionalismo» sunnita al «autocratismo» chiita[45] . Pero hay que aceptar que el legitimismo 'alîda (que por este motivo se le llama «autocrático») es un *legitimismo derrotado,* lo que le permite desarrollar lo que pudiéramos llamar un *realismo retrospectivo,* o aún, un *realismo polémico,* que lo convierte, hasta cierto punto por lo menos y en ciertas capas sociales, en un instrumento de contestación. Mientras que el *juridismo sunnita* (llamado «constitucionalista») siendo un juridismo de Estado, tiende a segregar un realismo político (en el sentido del mantenimiento del *statu quo*). Al insistir en la continuidad de la institución califal, tiene por efecto el borrar las luchas, los conflictos que anuncian la promoción. En el juridismo sunnita, lo real (histórico) no es más que la instancia de la letra jurídica. El sunnismo siempre reconoce, y cada vez lo reconocerá más «la rosa de la razón en la cruz del sufrimiento presente».

Motivo por el cual, para nosotros, el texto de Māwardī no puede dejar de presentarse como un texto «desgarrado»: de un lado asienta la autoridad califal en toda su envergadura, del otro, dejará que el califa caiga en manos de un subordinado, mientras éste aplique con todo su rigor las normas de la *sharî'a* (ley). De un lado, convertirá a la facultad de nombrar a los gobernadores de provincia, en una de las atribuciones fundamentales del califa; del otro, recomendará al califa reconocer a la autoridad *de hecho* de un gobernador que ocupará con la fuerza de las armas una provincia del imperio. Es preciso que lo real nunca pueda, sea cual fuere el juego de fuerzas que en él se opera, desbordar la letra de la ley; es preciso que ésta pueda siempre subsumirla bajo sus formas contractuales.

Esta tendencia de la teoría sunnita no cesará de acentuarse

45. M. Watt: *Muslim Intellectuals, a study of al-Ghazâlî.*

con el correr de los tiempos: Ghazali, e Ibn Jamâ'a la realizarán aún más completamente al reconocer la legitimidad de todo poder, sea éste conquistado por la fuerza. Pero siempre se afirmará que la *sharî'a* tiene que conservar la fuerza de la fe.

Lo que diferencia la teoría chiita de la teoría sunnita del califato, es una línea de separación entre dos discursos del *imāma:* un discurso, que podríamos decir de masas, político-religioso, cismático, el que decantado y elaborado, quedará integrado en la dialéctica apretada del *kalām,* y un discurso, que podríamos decir de Estado, jurídico y legalista, que vuelca el *kalām* sobre el *Fiqh.*

Tradicionalmente se sostiene, sobre la naturaleza del poder en el Islam, dos tesis contrarias la una de la otra o, por lo menos, cuyas implicaciones se contradicen: se afirma de una parte, que hay una confusión de lo espiritual y de lo temporal, que el Islam es fundamentalmente una religión política, y, de otra, que el Islam como ideología, nunca ha sabido encontrar una expresión adecuada a nivel de las instituciones políticas.

Es un hecho que a diferencia del cristianismo, por ejemplo, el Islam se constituye inmediatamente en religión y en Estado. Es un hecho igualmente que no hay en el Islam dos teorías explícitamente antagónicas del poder religioso y del poder secular, como las que soportaban las pretensiones del papa y del emperador.

Señalaremos simplemente que la confusión de lo espiritual y de lo temporal puede significar dos cosas: o bien que el Estado absorbe a la religión, o bien que es lo inverso lo que se produce. Ahora bien, como en el Islam no existe un principio de institución religiosa organizada —tal como la Iglesia—, cabría suponer que fuera el Estado, instrumento poderoso y articulado (sobre todo durante la primera época abasida), el que absorba a la religión. Y hasta cierto punto, así es como ocurrió: pese a que los portadores de la «institución» religiosa —*'ulamā', fuqahā'*— sean individuos privados, sus elaboraciones funcionarán perfectamente, a un nivel profundo, como una ideología de Estado (al igual como el cristianismo en la Edad Media).

Sin embargo, los *'ulamā'* serán siempre partidarios de su autonomía[46] y, por otra parte, al Estado parece repugnarle, salvo durante un breve intervalo[47], tomar entre sus manos el

46. S.D. Goitein: «Attitudes towards governement in Islam and Judaism», in *Studies*... págs. 197-213.

47. Es la época en la que al-Ma'mûm trata de imponer el dogma mu'tazilita del carácter creado del Corán (la *miḥna*).

control de la institución religiosa. La solución, bien es verdad, ha sido propuesta por Ibn al-Muqaffa'[48] en los comienzos del califato abasida, solución que precisamente no ha sido aceptada[49].

El tema cómodo de la confusión de lo espiritual y de lo temporal —que nada más tiene sentido en relación con la doble teoría de los poderes del papa y del emperador—, no parece cubrir la realidad de las cosas.

La segunda tesis la expresa con vigor Gibb: «La némesis de las conquistas fulgurantes de los árabes —y la tragedia política del Islam— fue que la ideología musulmana nunca encontró su propia expresión articulada a nivel de las instituciones políticas de los Estados musulmanes»[50].

En realidad, no nos parece que haya sido así. En primer lugar porque el Islam, si es que se puede hablar de *un* Islam, no aporta restricciones positivas sobre la naturaleza del poder. Todo cuanto está determinado, es, como hemos intentado mostrarlo un puesto vacío (la sucesión del Profeta) y una fórmula de dominación universal. El devenir político «musulmán» no es más que el movimiento por el cual, este puesto y esta fórmula, se realizan, y su realización provoca en cada ocasión una modificación de la ideología. Ya que la ideología musulmana no es dada una vez por todas, ésta se realizada nada más que en el movimiento de las apropiaciones concretas, antagónicas, del cual el movimiento está compuesto.

Luego, cabe preguntarse si no sufriremos de cierta miopía cuando nos detenemos en las formas más evidentes del poder. Hay que ir más al fondo, captar todas las instituciones «políticas» que ha perdurado y que forman como la armazón de la formación socio-económica musulmana, frente a lo cual las convulsiones dinásticas, las modificaciones que afectan a la función del califato no son más que movimientos de superficie: el instrumento militar y sus transformaciones, los *'ulamā'*, los *kuttâb* o secretarios de la «burocracia» abasida, mas ya omeya, la institución visirial, los *quḍât* (que forman el cuerpo judicial), la *ḥisba* (policía de buenas

48. Ibn al-Mugaffa': Kitâb ali-Sahâba, in M. Kurd Alí: *Râsâ'il al-Bulaghâ;* págs. 120-131.

49. S.D. Goitein: «A turning point in the history of the muslim state», in *Studies*..., págs. 149-167.

50. H.A.R. Gibb: «The evolution of governement in early Islam», in *Studies on the civilization of Islam,* 1962.

costumbres)... Todas esas instituciones han tenido efectos positivos, han modelado la civilización musulmana, y han formado centros culturales, múltiples, contradictorios.

BIBLIOGRAFIA

Obras originales

Abū Ya'lâ: *Al-'Ahkâm as-Sultâniyya,* ed. Fqî, Indonesia, 3.ª ed. 1974.

Abū Yusuf: *Kitâb al-Kharâj,* trad. fr. Fagnan.

Ash'arî: *Maqâlât al-'Islâmiyyîn,* ed. 'Abd al-Hamîd, El Cairo, t. I y II, 1950-1954.

Baghādī: *al-Farq bayna-l-firaq,* Beirut, 1963.

Mawārdī: *Kitâb al-'Aḥkâm as-Sulṭâniyya,* ed. Enger, Bonn, 1853; trad. fra. Fagnan: *Les statuts gouvernementaux,* Argel 1915; trad. fra. Ostrorog: *Traité de droit public musulman.* París, 1900-1906 (edición aparte del primer capítulo en Ernest Leroux, 1925).

Shahrastânî: *al-Milal wa-l-nihal,* El Cairo, 1968.

Obras en lengua europea.

Abel, A.: Le khalif, présence sacrée, in *Studia Slamica,* vol. VII, 1957.

Arnold, T.W.: *The Caliphate,* Oxford, 1924.

Cahen, C.: *L'Islam, des origines au début de l'empire ottoman,* París, Bordas, 1970. En castellano ver *El Islam.* Siglo XXI. Madrid, 1972. (N. del T.).

—«Poinst de vue sur la révolution 'abbâsîde», in *Revue Historique,* 1963.

—«The Body Pellitic» in *Unity and Variety in Muslim Civilization,* Gruneabaum ed., 1955.

—«La changeante portée sociale de quelques doctrines religieuses» in *L'élaboration de l'Islam,* París, P.U.F., 1961.

Coulson, N.J.: *A History of Islamic Law,* Edinburgh University Press, 1964.

Gardet, L.: *Introduction à la théologie musulmane.* París, Vrin, 1948.

Gib, H.A.R.: *Studies on the civilization of Islam,* 1962 (conjunto de artículos de los cuales varios tratan del califato, de las instituciones políticas, de la historia musulmana).

—«Government and Islam under the early 'Abbassids», in *L'Elaboration de l'Islan,* París, 1961.

Gibb, H.A.R. y Bowen, H.: *Islamic Society and the West,* Oxford, 1969. Cap. II, titulado: «Caliphate and Sultanate».

Goitien, S.D.: *Studies in Islamic history and Institutions,* Leyde, E.J. Brill, 1966.

Goldziher, I.: *Le dogme et la loi de l'Islam,* trad. fra. F. Arin, París, Librairie Paul Geuther, 1973.

—*Muslim Studies,* trad. angl. Stern, 1967-1971.

Hourānī, A.: *Arabic Thought i the Liberal Age,* 1789-1939, Oxford Univertity Press, 1970. El cap. I: «The Islamic State», tratado de la teoría política clásica.

Khaddūrī, M.: *War and Peace in the Law of Islam, Baltimore,* 1955.

Laoust, H.: *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymîyya,* El Cairo, P.I.F.A.O., 1939

—*Les schismes dans l'Islam,* París, Payot, 1965.

—*La politique de Grâzalî* (obra en colaboración), t.I. París, Ed. Geuthner, 1970.

—«La pensée et l'action d'al-Mâwardî», in *Revue des Etudes islamiques,* 1968.

Lewis, B.; *The Arabs in History* (edición revisada) Harper Torchbooks, Nueva York.

Lombard, M.: *L'Islam dans sa première grandeur,* París, Flammarion, 1971.

Mahdī, M.: *Ibn Khaldûn's Pφhilosophy of History,* The University of Chicago Press, 1971.

Massignon, L.: «L'Umma et ses synonymes» in *Revue des Etudes islamiques,* 1946.

Miquel, A.: *L'Islam et sa civilisation,* París, 1968.

Montran, R.: *L'expansion musulmane* (siglos VII-XI), París, 1968.

Rodison, M.: *Mahomet,* París, Le Seuil, 1968.

Rosenthal, E.I.J.: *Political thought in Medieval Islam,* Cambridge University Press, 1958.

Salem, Elie Adîb: *Political theory an instituciones of the Khawârij,* Baltimore, 1956.

Schacht, J.: *The origins of Muhammadam Jurisprudence,* Oxford, Clarendon Press, 1975.

—*An introduction to Islamic Law,* Oxford, Clarendon Press, 1964.
Shaban, M.A.: *The 'Abâsîd Revolution,* Cambridge University Press, 1970.
—*Islamic History, A.D. 600-750 a New Interpretation,* Cambridge «University Press, 1971. En castellano *Historia del Islam.* Guadarrama. Madrid, 1976. (N. del T.).
Sourdel, D.: *Le vizirat abbâssîde,* Publication de l'Institut français de Damas, 1959-1960.
Tyan, E.: *Institutions du droit public musulman,* t. I: «Le califat»; t. II: «Sultanat et califat», 1954-1956, Sirey.
—*Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam,* Sirey, 1938.
Watt, M.: *Mahomet, à La Mecque,* trad. fra., París, Payot, 1958.
—*Mahomet à Médine,* trad. fra., París, Payot, 1959.
—*Islam and the integration of society,* Londres, Allen and Urwin, 1961.
—*Islamic Political thought,* Edinburg University Press, 1968.
—*The Formative Period of Islamic Thought,* Edinburg University Press, 1973.
Wiet, G.: «L'Empire néobyzantin des Umayyades et l'empire neó-sassanide des Abbâsîdes», in *Journal of World History,* I, 1953.

CONCLUSION

Tras haber examinado visiones del mundo que nacieron en el antiguo continente, esta primera parte de la *Historia de las ideologías* concluye con unos análisis que abarcan un área geográfica mucho más limitada, el Oriente Próximo y la península arábiga de una parte, y el imperio carolingio de otra. Análisis que toman como punto central la relación del ideal —o, si se prefiere, de lo espiritual o de lo doctrinal— y de lo político en la medida que se organiza como poder exclusivo, relación marcada por su aspecto conflictual. De esta suerte, se anuncia ya un tema que va a configurar una de las líneas fuerza de la segunda parte, cuyo título es precisamente: *De la Iglesia al Estado.*

Sin embargo, resulta indispensable que se den los motivos de ese movimiento que lleva a limitar la encuesta a dos campos y a privilegiar la relación de la ideología y de lo político. Y ello sobre todo con el fin de evitar una interpretación que podría darse de esta polarización doble que, al aparecer al final del volumen, corre el riesgo de ser comprendida como «verdad» o como resultado necesario de las descripciones que preceden. En realidad, lo que se ha tratado de subrayar, es que la diversidad entre las

distintas culturas marcadas por los primeros capítulos subsiste y que la luz que se ha proyectado sobre algunas de entre ellas en modo alguno significa que las demás desaparecen o acceden a un estado somnoliento: el hecho que la segunda parte de este libro insista en las ideologías de la Ciudad y del Imperio y en el desarrollo espiritual y temporal de las religiones reveladas es el resultado de un atestado de la historia, y no de la voluntad deliberada de que así debía de ser y que a los grandes «reinos» de los cuales China y Egipto dan una noción, era preciso que se sucedieran formas estatales que descubrieran la ley y el derecho, y, a éstas, de modo tan ineluctable, predicaciones religiosas que aseguraran el monoteísmo. *Así* ha ocurrido: de haber ocurrido de otro modo hubiera sido igual de «lógico». La inteligibilidad que nosotros introducimos viene sólo después; y somos nosotros quienes la introducimos, en la medida en que, por la situación que ocupamos, estamos particularmente interesados en lo que ha ocurrido en la cuenca del Mediterráneo, crisol de conceptos, de representaciones y de prácticas que contribuyen ampliamente en el modo en que pensamos la realidad contemporánea.

Bajo esta perspectiva, lo que sería deseable, es que el lector mantenga presente en su mente las páginas que se han consagrado a las cosmologías y a las teogonías orientales, egipcias, indo-europeas y griegas arcaicas cuando siguen las aventuras que marcan la constitución del poder eclesial en Occidente o la formación de la idea de *yihād*. El lector mantendría así los puntos de vista diferenciales múltiples que aguzan el juicio y mantienen presente el sentido de la contingencia. Asimismo, el contenido de los distintos capítulos muestra bien, por motivos cada vez singulares, que, en el campo de las ideologías, nunca se está en derecho de hablar de progreso, por acumulación o por juego dialéctico. No se trata de que el destino sea malicioso al punto de retirar con una mano lo que ofrece con la otra. Una ideología está toda ella entera en el presente —un presente que se ve limitado por la investigación, por las necesidades de su exposición, a algunas décadas o se extiende a varios siglos—, de lo contrario, ella no sería activa; cuando solicita al pasado, la ideología lo modifica tan profundamente que las imágenes y las nociones cambian de significación. El tratamiento que el discurso paulino impone a las ideas de los Gentiles cuando éste se dirige a ellos o la reescritura de la historia de Pinhas por Flavio Josefo, son reveladores de esta voluntad de presencia, que es la garantía más segura de cara al futuro. Al concepto hegeliano de retiro para uso pedagógico, conviene sustituirlo por el de la co-presencia; y afirmar alegremente «que la única lección de la historia es que no hay lecciones de historia», fórmula que Hegel asumía sólo con cierto despecho.

Bastante será decir el que estas páginas finales soportan harto mal su título; lo que será igualmente verdad para las otras partes y, más netamente, para el segundo tomo y último. No hay por qué sacar una conclusión: el séptimo capítulo del presente libro no es una etapa que conduzca racionalmente al primer capítulo del libro siguiente. Es solamente una fase. Ello no quiere decir que el conocimiento de esos primeros tiempos de la cristiandad y del Islam no sea de una gran ayuda para la comprensión de la formulación de las ideologías que van a participar en el ejercicio de los poderes que fabricarán el Estado y la concepción occidental de la actividad científica y técnica. Porque las ideologías se han tornado fundamentalmente históricas y las justificaciones que ellas elaboran, libremente o para servir con eficacia a las prácticas de dominación, se alimentan de un pasado del que es bueno saber cómo se pensaba a sí mismo en «su época». Lo que significa simplemente que no existe un abanico de inteligibilidad única que podría aplicarse lisa y llanamente siguiendo el curso de la cronología.

¿Tal vez aquí sea permitido, pese a lo que se acaba de manifestar, presentar cómo conclusiones? Lo cierto es que la pluralidad de matices y de métodos que se habrán observado es debida a la multiplicidad de los autores —dieciséis para quince artículos— y a la libertad que han manifestado. Pero hay otra razón, más importante; detectable igualmente en la *Historia de la filosofía*. En cierto modo, cada uno de los «objetos» contemplados, por su propio estatuto, y también por el puesto que ocupa en el plan de conjunto, ha impuesto su «método». Esta observación permitirá agregar un nuevo matiz a la definición de la noción de *ideología:* ella es una configuración inestable y sin embargo limitada con elementos representativos abstractos e empíricos; mas esas representaciones nada representan; ellas *inventan* lo real —en el sentido en que se dice que el espeólogo «inventa» una gruta—, ellas se lo presentan; y, ello, sin que nunca se pueda asignar *un* punto de referencia a partir de lo cual esta presentación tuviera lugar. No solamente no hay una instancia que permita explicar *la* producción ideológica en general, pese al refinamiento que se ponga a imaginar mediaciones o modalidades causales; más aún, para una configuración determinada, parece que esa invención se

nutre de un alimento en el que caben ingredientes de naturaleza tan distinta que el hecho de conferirle a uno de ellos la preeminencia sería vedarse la inteligibilidad.

Cada cultura es singular, en su sitio, en su ordenación material, su producción, su significado para la colectividad. Ella es sorprendente.

Français Châtelet

INDICE

LA RED DE JONAS (Sección: Literatura)

ESTEBAN INCIARTE, Adiós a Dios
JOAQUIN DE LA TORRE, Anticipación de un burgués a la muerte
CARLOS MENESES, Seis y seis
OSCAR HAHN, El cuento fantástico hispanoamericano en el s. XIX (Estudio y Textos)
JOSE JOAQUIN BLANCO, La vida es larga y además no importa
JORGE RUFFINELLI, Crítica en marcha
RENATO PRADA OROPEZA, Larga hora: La vigilia
HENRI MICHAUX, El infinito turbulento (Experiencias con la mezcalina)
HERNAN LAVIN CERDA, Metafísica de la fábula
ALLEN GINSBERG, Diarios (Los cincuenta y los sesenta)
GILBERT TOULOUSE, Un verano en México
ANGEL FLORES, Orígenes del cuento hispanoamericano
ROSA MARIA PHILLIPS, Antología del absurdo ruso
RAUL DORRA, La pasión, los trabajos y las horas de Damián
HECTOR AGUILAR CAMIN, Con el filtro azul
JOSE JOAQUIN BLANCO, La paja en el ojo (Ensayos de Crítica)
IRIS M. ZAVALA, Kiliagonía.
TZVETAN TODOROV, Introducción a la literatura fantástica
R. BARTHES, T. TODOROV y OTROS, Análisis estructural del relato.

LA RED DE JONAS (Sección: Ensayo)

FRANCOIS AUBRAL Y XAVIER DELCOURT, Contra la nueva filosofía
QUENTIN BELL, El crítico y el historiador de arte
MILTON FRIEDMAN Y OTROS, El marco monetario de Milton Friedman
VARIOS AUTORES, América Latina: Cincuenta años de industrialización
FERNANDO RITTER, El pseudocapital
CARL BOGGS, El marxismo de Gramsci
ANTONIO GRAMSCI, La política y el Estado Moderno (Escritos I)
ALEX CALLINICOS, El marxismo de Althusser
STANLEY ROSS (ed.), ¿Ha muerto la revolución mexicana?
YURI PLEJANOV, Cuestiones Fundamentales del marxismo
GILLES DELEUZE Y FELIX GUATTARI, Rizoma (Introducción)
ALAN SWINGEWOOD, El mito de la cultura de masas
MAX WEBER, La ética protestante (y el espíritu del capitalismo)